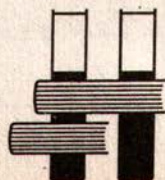
فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (13)
سہ ماہی
تاریخ
ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی
مشاورتی بورڈ
حمزہ علوی
قاضی جاوید
روبینہ سہگل
سعود الحسن خان
فکشن ہاؤس
18- مزنگ روڈ، لاہور

مجلّہ "تاریخ" کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف- برج کالونی، لاہور کینٹ
فون :6665997
ای میل : lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکیولیشن)

فکشن ہاؤس

18-مزنگ روڈ، لاہور

فون ☜ 7249218-7237430

قیمت فی شمارہ ☜ 100روپے

سالانہ ☜ 400روپے

قیمت مجلد شمارہ ☜ 150روپے

بیرون ممالک ☜ 2000روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)
رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام ☜ رانا عبدالرحمٰن

کمپوزنگ ☜ فکشن کمپوزنگ سنٹر، لاہور

پرنٹرز ☜ زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

تاریخ اشاعت ☜ اپریل 2002ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

نقطہ نظر

مضامین

ریاست بحران کی زد میں

طبقہ اور ریاست

آج پاکستان میں قائم فوجی حکومت کی سماجی اساس کیا ہے؟ کیا پاکستان کے طبقاتی ڈھانچے میں کوئی خاص بات ہے ---- یا دیگر پس کالونیائی سوسائٹیوں کہ جن میں فوجی حکومتیں براجمان ہوتی ہیں میں کوئی خاص وجہ ہوتی ہے جو ان حکومتوں کے وجود کا باعث بنتی ہے؟ اسی سوال کو دوسری طرح سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان میں یکے بعد دیگرے سول اور فوجی حکومتیں آتی رہی ہیں۔ ان آنے والی حکومتوں کی قسموں سے کیا ہم یہ نتیجہ اخذ کریں کہ کیا ہر موقعے پر ریاست کی طبقاتی اساس میں کوئی گہری تبدیلی ہوتی ہے۔ یعنی کیا ہر آنے والی حکومت پہلے سے موجود "حاکم طبقے" سے مختلف طبقے سے تعلق رکھتی ہے؟ اگر ہم ریاست کے اپنی طبقاتی اساس سے "نسبتاً خود مختاری" کے نظریئے کو قبول کر لیں تو ایک دوسری فکری رو سامنے آئے گی جس کے ذریعے ہم حکومتوں کی قسموں میں تبدیلیوں کا معائنہ کر سکیں گے۔ اگر اس اصول کا مطلب ہے کہ طاقت والے طبقات اور ریاست کی ہیت میں کوئی سادہ متعین کن رشتہ نہیں ہے تو پھر موخرالذکر میں تبدیلیوں کی اور کیا توضیحات ہو سکتی ہیں؟ کیا یہ تبدیلیاں پھر کسی کی من مرضی یا خبط کا نتیجہ ہیں؟ اگر نہیں تو پھر ان کی تشریح کے لیے ہمارے پاس "حاکم طبقے" میں تبدیلی کے علاوہ کیا توجیہ ہے؟

اور اگر ریاست کی ہیت میں تبدیلیاں لازمی طور پر اپنی طبقاتی اساس میں تبدیلیوں کی نمائندگی نہیں کرتیں تو پھر کیا ریاست کی ہیتوں میں یہ تبدیلیاں کسی بڑی اہمیت کی حامل نہیں؟

تاریخی پس منظر

پاکستان میں ریاست کی تاریخ کچھ بنیادی نظریاتی سوالات اٹھاتی ہے اور ایسے

سوالات کی کھوج کے لیے یہ ایک باثمر مطالعہ ہے۔ ہم ایک خاص تحقیق طلب مسئلے یعنی طاقت کے اظہار کے متبادل طریقوں کے حوالے سے۔ان سوالات کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور یہ مبہم مسئلہ ایسا ہے کہ اسے ریاست کے بھونڈے طبقاتی تجزیوں کی بنا پر دھندلا دیا گیا ہے۔

ہم اس کا جائزہ پاکستان کی طبقاتی اساس' پاکستانی سوسائٹی میں غالب طبقوں کی فطرت' گروپوں و طبقات کی جدوجہد کے خاص مفروضوں اور خاص طور سے نوکر شاہی و فوج (جن کا خاص مقام بذاۃ پیچیدہ سوالات پیدا کرتا ہے) کے حوالے سے لیں گے۔

رسمی طور پر کسی نہ کسی طرح پاکستان لمبے عرصوں کے لیے پارلیمانی حکومت کی ظاہری شکل تو اپنائے رہا ہے۔ گو 1970ء میں قائم ہونے والی پاکستان پیپلز پارٹی کی حکومت کے علاوہ اسے عام انتخابات کی عدم موجودگی میں بمشکل پارلیمانی جمہوریت کہا جا سکتا ہے۔ پاکستان کی پہلی دہائی میں پارلیمانی حکومت کے تسلسل کو روکا گیا گو کہ صرف نو ماہ کی مدت کے لیے جب گورنر جنرل غلام محمد نے ملک کی پارلیمنٹ کو توڑ دیا اور ملک پر حکومت کرنے کے لیے ایک "باصلاحیت لوگوں کی وزارت" جو بیورو کریٹوں' فوجی افسروں' زمینداروں اور تاجروں پر مشتمل تھی نامزد کر دی۔ لیکن یہ حکومت جو ایک " سویلین کو دتا" کے ذریعے وجود میں آئی تھی اپنا قانونی جواز فراہم نہ کر سکی اور پارلیمانی ہیئت بحال کرنی پڑی۔ 1958ء کا "کو دتا" جس سے ایوب خان کی حکومت قائم ہوئی' مختلف کردار رکھتی تھی۔ یہ مارشل لاء کے تحت قائم کی گئی تھی۔ لیکن جیسے نیچے دلیل دی جائے گی کہ یہ حکومت بالاصل سویلین کردار رکھتی تھی۔ یقیناً قانونی جواز کی تلاش اور پاکستانی سوسائٹی کے طاقتور عناصر کی آواز کی اس حکومت کے اداراتی ڈھانچے تک رسائی نے جلد ہی ایک نئے نظام جسے "بنیادی جمہوریت" کا نام دیا گیا کی شکل اختیار کر لی۔ اس سے حکومت کی سویلین بنیادوں کی پشتہ بندی ہوئی۔ جب ایوب خان نے 1962ء کا دستور لاگو کیا تو مارشل لاء ختم ہوا۔ اس سے سویلین اداراتی ڈھانچہ مکمل ہو گیا۔ نمائندہ حکومت کی اس کمزور شکل میں ایوب خاں ایک پارٹی کا سربراہ تھا اور اس کی حکومت ایک پارٹی کی سیاسی حکومت کی ہیئت رکھتی تھی۔

اس کے برعکس یحییٰ خان کی حکومت باوجودیکہ اس نے سویلین وزراء بھی مقرر

لیے ہوئے تھے خالص فوجی کردار رکھتی تھی۔ طاقت کے اظہار کے طریقوں کو پیش نظر رکھیں تو یہ بات غور طلب ہے کہ یحییٰ حکومت بااین ہمہ عام قومی انتخاب کرانے اور سویلین حکومت بحال کرنے کی پابند تھی۔ حکومت جو اس پروگرام کے تحت قائم ہوئی وہ ذوالفقار علی بھٹو کی قیادت میں پیپلز پارٹی کی حکومت تھی۔ پہلا سوال یہ ہے کہ یہ پابندی کیوں قبول کی گئی اور وہ حالات کیا تھے جن میں یہ نبھائی گئی؟ ایک سادہ تھیوری جس کے تحت ریاست ہر موڑ پر محض ایک حاکم طبقے کی ضرورتیں اور خواہشات کی عکاسی کرتی ہے اس سوال کا جواب نہیں دے سکتی۔ دلیل دی جا سکتی ہے کہ پیپلز پارٹی کی حکومت کا وجود میں آنا ماضی کی ڈگر سے انحراف تھا۔۔۔۔ یہ محض پارٹی کی سیاسی حکومت کی طرف لوٹنے سے زائد بات تھی۔ پہلی دہائی کی پارلیمانی نظام کے تحت کمزور سیاسی حکومتوں کے برعکس پیپلز پارٹی کی حکومت پاکستان میں پہلی حکومت تھی جو واضح عوامی حمایت کے ساتھ موثر طور پر پارٹی اور اس کے قائد کے تحت تھی۔ نیچے دلیل دی جائے گی کہ پیپلز پارٹی کی حکومت کے قیام تک پاکستان کی پوری تاریخ میں فیصلہ کن طاقت نوکر شاہی و فوج کی چند سری کے ہاتھوں میں رہی ہے بھلے یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں کی شکلیں کتنی ہی بدلتی کیوں نہ رہی ہوں اور پہلی دہائی میں چاہے ریاستی ڈھانچے پر بظاہر سیاسی پارٹیوں اور ان کے لیڈروں کا تسلط نظر آتا ہو۔ پیپلز پارٹی کی حکومت نے نوکر شاہی کے مرکزی سی ایس پی کو ختم کر کے نوکر شاہی کی طاقت کو بہت حد تک کمزور کر دیا۔ 1977ء میں جن قوتوں نے پیپلز پارٹی کی حکومت کو گرانے کی منصوبہ بندی کی فوج ان سب سے آگے تھی اور جنرل ضیاء الحق کی حکومت کو پاکستان کی سب سے پہلی مکمل فوجی حکومت ہونے کا امتیاز حاصل ہے۔ اس نے واضح کر دیا ہے کہ یہ حکومت میں براجمان رہنا چاہتی ہے (تاآنکہ پاکستان کی معیشت اور سیاست کو اسلامی نہ بنا دیا جائے۔ یہ منصوبہ غیر معینہ مستقبل کا اشارہ دیتا ہے) یہ پچھلی فوجی حکومتوں سے یکسر مختلف ہے' وہ حکومتیں سیاسی بحرانوں کی حالت میں برسر اقتدار آئیں اور انہوں نے اپنے کردار کو طاقت کے موجود ڈھانچے کو مستحکم بنانے' کسی نہ کسی طرح کی نمائندہ سویلین حکومت کی بحالی کے لیے تیاری کرنے اور ایسے انتخابی نظام کو رائج کرنے کہ جس کے ذریعے ریاستی طاقت کو اخلاقی و قانونی جواز مہیا ہو' محدود رکھا۔ اس

لیے موجودہ فوجی حکومت اپنے کردار میں پچھلی تمام حکومتوں سے مختلف ہے۔

پاکستان میں یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں کے کردار کی جانچ کے لیے ہمیں ریاست کی "نسبتاً خود مختاری" کے نظریے کو صحیح طریقے پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ہمیں اس انداز کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے جس میں پاکستانی ریاست اور سول سوسائٹی باہم مربوط ہیں۔ ہمیں خاص طور پر سول نوکر شاہی اور فوج کے سماجی کردار کو پرکھنے' ریاستی طاقت کے ڈھانچے میں ان کے مقام کو جانچنے کی بھی ضرورت ہے۔ ان کی طبقاتی ابتداء' طبقاتی الحاقات اور غالب طبقوں کے متخالف مفادات اور ماتحت طبقوں کی جدوجہد کے حوالے سے ان کی طبقاتی وابستگیوں (Commitments) کو جانچنے کی ضرورت ہے۔ مزید برآں اگر یہ دلیل دی جائے کہ وہ غالب طبقات کے مقابلے میں نسبتاً خود مختار ہیں تو ہمیں نہ صرف سول نوکر شاہی اور فوج کے خاص مفادات پر جو غالب طبقات کے مفادات سے بالا ہیں' توجہ دینی چاہیے بلکہ ان حدود کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جن کے اندر یہ مفادات اور مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں۔

ریاست: ایک اجنبی قوت:

ہم ایک سادہ حقیقت کو مانتے ہوئے شروع کر سکتے ہیں کہ پاکستان جیسی ثانوی سرمایہ دار سوسائٹیوں میں یہ رجحان بہت عام ہے کہ وہ استبدادی کردار اپنائیں اور فوجی حکومتوں کو جنم دیں۔ یہ اکیلے ماتحت طبقات ہی نہیں ہوتے جنہیں اجنبی ریاست کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ معاشی طور پر غالب طبقات کو بھی اس سے لڑنا پڑتا ہے۔ ریاست کے انتظامی حصے کو ان کے خلاف صف آراء کر دیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ ان کے بنیادی مفادات کا تحفظ کرتی ہے۔ ترقی یافتہ سرمایہ دار ملکوں کے برعکس جہاں ریاست نے ایک ہی طبقے کے جلو میں نمو پائی ہے اور ریاست کے اداروں اور طاقت نے اس طبقے کی ضرورتوں اور مطالبات کی مطابقت میں ترقی پائی ہے۔ ثانوی سرمایہ دار ملکوں میں ایسا نہیں ہوا کیونکہ یہ نیو کالونیائی اثرات کے طابع ہیں۔ یہاں ہم طاقتور اور غالب ریاستی ڈھانچے کے ہاتھوں میں اقتصادی طور پر غالب طبقوں' خاص طور سے مقامی بورژوا پر کنٹرول کے اختیارات کا بڑی حد تک تکاثر دیکھتے ہیں جس پر غالب طبقوں کو کوئی بلا

واسطہ کنٹرول نہیں ہوتا۔ اس سے پہلے میں نے کسی اور جگہ اس روگ کو "زیادہ بڑھی ہوئی ریاست" کہا ہے ان معنوں میں کہ کنٹرول اور ضابطہ سازی کے حد سے بڑھے ہوئے اختیارات جو کہ ریاست حاصل کرلیتی ہے وہ ثانوی سرمایہ داری والی معیشتوں کہ جن پر ریاست صدارت کرتی ہے کو منضبط طریقے سے چلانے کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب طبقات میں سے ہر ایک کی خاص ضروریات سے بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

میں نے دلیل دی ہے کہ پاکستان جیسی ثانوی سرمایہ دار سوسائٹیوں جن میں ریاست کی یہ نسبتاً خود مختار "زاید بڑھوتری۔ اور سول سوسائٹی میں اس کا غالب وجود ان سوسائٹیوں میں اقتصادی طور پر غالب طبقات کے تکاثر سے متعلق ہے۔ یہ طبقات ہیں، میٹرو پولیٹن سرمایہ' مقامی سرمایہ دار اور زمیندار طبقات جن کے مقابلے والے مطالبات اور مخالف مفادات کے درمیان ریاست ثالثی کرتی ہے۔ پس کالونیائی ریاست جو ان پر ثالثی کرتی ہے وہ ان میں سے ہر ایک پر اس کی علیحدہ حیثیت میں ایک حد تک آزادانہ عمل کرتی ہے۔ اجتماعی طور پر حالانکہ اسے اس سماجی نظام جس میں کہ یہ طبقات اکٹھے رہتے ہیں کے تقاضوں کی مطابقت میں عمل کرنا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ثانوی سرمایہ داری کے ساختیاتی تقاضوں کے دائرے میں رہنا ہوتا ہے۔ ان طبقات سے منسلک ریاست کی نسبتاً خود مختاری کے سوال سے متعلق یہ نقطہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ان سب سے طاقتور' میٹرو پالیٹن سرمایہ دار طبقہ اور اس کی حمایت میں میٹرو پالیٹن ریاست کو بھی پس کالونیائی ریاست سے اپنے مطالبات کے بارے میں گفت و شنید کرنی پڑتی ہے۔ پاکستان کا تجربہ اسے وضاحت سے ظاہر کرتا ہے۔ باوجودیکہ کہ وہ (میٹروپالیٹن طبقہ و ریاست) قابل ذکر طاقت کی پوزیشن سے عمل کرتے ہیں کیونکہ پس کالونیائی ریاست ان پر مالی' اقتصادی اور فوجی انحصاریت کی بنا پر ان کے مطالبات سے آسانی سے اغماض نہیں برت سکتی۔ لیکن کبھی کبھی وہ بھی اپنے آپ کو اس حالت میں پاتے ہیں کہ وہ جو چاہتے ہیں حاصل نہیں کر سکتے۔ وہ پس کالونیائی ریاست پر اپنے مطالبات یکطرفہ طور پر ٹھونس نہیں سکتے جیسا کہ وہ کالونیائی حکومت میں کر سکتے تھے جیسا کہ نظریہ انحصاریت اپنی خام شکلوں میں کبھی کبھی تجویز کرتا ہے۔

اس بات پر زور دینا چاہیے کہ پس کالونیائی ریاست' ثانوی سرمایہ داری کے ساختیاتی چوکھٹے اور اس کے لزومات و حدود کے اندر چلتی ہے۔ یہ تین اقتصادی طور پر غالب طبقوں کے اجتماعی مفاد کے طابع ہوتی ہے۔ یہ طبقات اکٹھے ایک مقتدر حاکم جتھہ بنتے ہیں۔ یہاں کچھ وضاحت کی ضرورت ہے۔ تاریخی مادیت کا یہ بنیادی اصول ہے کہ باہمی حریف اقتصادی طور پر غالب طبقات جو مختلف طریقہ ہائے پیداوار اور مالی نظاموں سے منسلک ہوتے ہیں ان کے مفادات میں بنیادی اور لاینحل آویزش اور "تضاد" ہوتا ہے۔ یہ یہی تضاد ہے جو تاریخ کی چول ہے۔ مثلاً جاگیردارانہ معاشرے میں سرمایہ داری کی نمو کے ساتھ روس میں صدی کے آخر میں وہ طبقات جو سرمایہ داری طریقہ پیداوار سے منسلک تھے انہوں نے جاگیرداری کی قوتوں کو فیصلہ کن چیلنج دیا یوں روس میں بورژوای جمہوری انقلاب کے مرحلے کو متعین کیا۔

سوچا جاتا تھا کہ کالونیائی سوسائٹیوں میں بھی اسی طرح کا تضاد موجود ہوتا ہے۔ مقامی سرمایہ دار جو ترقی کے بعد قومی سرمایہ دار بن جاتا ہے اور سامراج اور زمیندار طبقات جنہیں جاگیردار گردانا جاتا ہے ہردو کو چیلنج کرتا ہے یہ نقطہ نظران گہری ساختیاتی تبدیلیوں سے اغماص برتتا ہے جو کالونیائی سرمائے کے نتیجے میں بننے والے اثرات سے وقوع پذیر ہوئیں اور جن کی بدولت ثانوی سرمایہ داری کا ڈھانچہ وجود میں آیا جس میں کہ تینوں اقتصادی طور پر غالب طبقات' میٹرو پالیٹن سرمایہ دار' مقامی سرمایہ دار اور زمیندار طبقات اکٹھے مقیم ہیں۔ میں یہاں اس موضوع کی وضاحت نہیں کر سکتا جس پر میں نے اور جگہ بحوالہ "برطانوی کالونی گیری کے تحت ہندوستان کے تاریخی تجربے" اور تھیوری کی سطح پر لکھا ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: نوآبادیاتی عہد میں سماجی تنظیم۔ "جاگیرداری اور سامراج" ص: 145) اس تجزیئے سے یہ بات نکلتی ہے کیونکہ اقتصادی طور پر غالب تینوں طبقے ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے میں اکٹھے مقیم ہیں (یا کالونیائی طریقہ پیداوار میں) ان کے درمیان کوئی ساختیاتی تضاد نہیں ہے اور وہ پس کالونیائی ریاست میں ایک اقتداری جتھہ بناتے ہیں۔ پس کالونیائی ریاست اور یہ طبقات ثانوی سرمایہ داری کے لزومات کے طابع ہوتے ہیں اور انہیں لازمی طور پر اس کے تقاضوں کے تحت عمل کرنا ہوتا ہے۔

اس لیے ہمارے تجربے کے لیے کلیدی خیال ہے "ساختیاتی لزومہ". (جو میں نے اور جگہ بھی پیش کیا ہے) جو اس ریاست کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے فیصلہ کن خیال ہے جو ثانوی سرمایہ داری کے تحت اس کی (5) "نسبتاً خود مختاری" اور اس کی حدود کو متعین کرتا ہے۔ یہاں ہم بہت مختصر طور پر اس کے مضمرات کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ یہ تجویز کرتا ہے کہ ریاست غالب طبقوں کے صرف واضح مطالبوں کے جواب میں ہی عمل نہیں کرتی اور نہ ہی ان کے حکم یا فرمائش پر۔ بلکہ پس کالونیائی ریاست ثانوی سرمایہ دارانہ معیشت کی کارگزاری پر اس کے اندرونی منطق کی مطابقت میں صدارت کرتی ہے۔ وہ جو کاروبار ریاست چلاتے ہیں وہ اس منطق کو پہچانتے اور تسلیم کرتے ہیں۔ ثانوی سرمایہ داری کا ساختیاتی لزومہ پبلک پالیسی سازی کے عمل میں اپنے آپ کو ہر قدم پر لاگو کرنے کے علاوہ لمبے عرصے تک کے معاملات پر حاوی ہوتا ہے۔ جبکہ ریاست سوسائٹی میں حریف طبقوں کی مقابلے والی ضروریات کا جواب دیتی ہے تو دوسری طرف آزادانہ طور پر حساب لگاتی ہے کہ ثانوی سرمایہ دارانہ معیشت کو چلانے کے لیے کیا کچھ درکار ہے۔ اندازے غلط ہو سکتے ہیں اور ثانوی سرمایہ داری کی معروضی ضرورتوں اور ریاستی پالیسی میں وقتی طور پر بے رنگی ہو سکتی ہے۔ لیکن آخری تجزیے میں، ثانوی سرمایہ داری کے تقاضے اپنے آپ کو ریاست پر بے رحم لازمیت سے لاگو کر دیتے ہیں۔ یہ خیال پورے مضمرات اور مستقبل کے نتائج کی تفہیم کے لیے ضروری ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان کی ضیاء حکومت کا نظریہ اور [illegible] اعلانیہ دعویٰ کہ وہ ایک، اسلامی معیشت اور نظام سیاست کی بنیادیں ڈال رہی ہے۔

پاکستان میں طبقات کی تشکیل اور صف بندی کا عمل

جیسا کہ سب جانتے ہیں، 1947ء میں آزادی کے وقت، اس علاقے میں جو اب پاکستان ہے صنعتی سرمایہ بہت کم ترقی یافتہ تھا۔ معدودے چند وقیع سائز کے صنعتی ادارے مثلاً ڈالمیا سیمنٹ فیکٹری (کراچی) سری رام کاٹن مل (لائل پور اب فیصل آباد) اور پریمیر شوگر مل (مردان)۔ یہ ہندو مالکوں کے ہاتھ میں تھے جنہیں تقسیم کے وقت ملک سے نکال باہر کیا گیا۔ غیر ملکی سرمایہ صنعت میں نہیں لگا ہوا تھا۔ یہ مقامی سرمائے

کی طرح تجارت و جہاز رانی اور مالیات میں چھوٹے کان کنی کے مفادات میں لگا ہوا تھا۔ اس وقت سب سے وسیع صنعتی ادارہ لاہور کی مغلپورہ ریلوے ورکشاپ تھی جو کہ سرکاری ملکیت میں تھی۔

وہ طبقہ جو پاکستان کی معیشت کا سب سے بڑا حصہ کنٹرول کرتا ہے وہ زمینداروں کا طبقہ تھا۔ جس نے تقسیم کے وقت ہندو تاجروں کی چھوڑی ہوئی جگہوں یعنی مقامی مارکیٹوں (منڈیوں) جو ضلعوں اور چھوٹے قصبات میں واقع تھیں ان پر بھی قبضہ جما لیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اپنے مفادات زراعت کی بنیاد والی صنعت مثلاً روئی سے بنولے نکالنے' آٹا پیسنے' چاول چھڑنے اور مواصلات کی صنعتوں تک پھیلا لیے۔ اس طرح وہ دیہاتی معیشت پر غالب ہو گئے۔ بعد میں کچھ بڑے زمینداروں نے بڑے پیمانے کی صنعت کے میدان میں داخل ہو کر اپنے مفادات کو متنوع بنا لیا۔

ناقابل اعتماد اور نامکمل شماریات کی بنا پر پوری صحت کے ساتھ یہ طے کرنا مشکل ہے کہ دیہاتی طبقاتی ڈھانچے میں مختلف پرتوں کے وزن کا تناسب کیا تھا۔ 1972ء کی زراعتی مردم شماری کے مطابق زرعی اراضی کی ملکیت کا 2 فیصد (100 ایکڑ سے زیادہ) کل اراضی کا 28 فیصد تھا۔ عام خیال ہے کہ یہ بھی ملکیت اراضی کے ارتکاز کا بہت کم تخمینہ ہے۔ کیونکہ بڑے مالک زرعی اصلاحات کے خوف سے اپنی ملکیت کی اصل حد رپورٹ نہیں کرتے۔ میزان کے دوسرے اشارہ میں مردم شماری بتاتی ہے کہ ملکیت کا 76 فیصد (12.5 ایکڑ سے کم) کل اراضی کا صرف 24 فیصد تھا۔ ان میں سے سب سے چھوٹی ملکیتوں کے 9 فیصد کے پاس زیر کاشت علاقے کے ایک فیصد کا چوتھا حصہ تھا۔ دیہاتی معیشت اور دیہاتی سیاست پر بڑی ملکیت والے چند زمینداروں کا غلبہ ہے۔

"متوسط کسان" طبقہ یعنی جو خود اپنی زمین پر کاشت کرتے ہیں چھوٹا ہے۔ یہ ان پر مشتمل ہے جو 5 ایکڑ سے 12.5 ایکڑ رقبے پر کاشت کرتے ہیں۔ 5 ایکڑ سب سے چھوٹا قطعہ زمین جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ زرخیز سنہری کالونی کے علاقوں میں کسان کو اتنی پیداوار دے دیتا ہے کہ اسے تکملی آمدن کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور 12.5 ایکڑ رقبہ سب سے بڑا قطعہ ہے جسے ایک خاندان دو بیلوں کی جوڑی سے کاشت کر سکتا ہے۔ مختلف علاقوں اور مختلف حالات میں حقیقی حد مختلف ہو گی لیکن

ایک عمومی جائزے کے لیے یہ اعداد ایک معقول بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ 1972ء میں صرف 29 فیصد فارم اس زمرے میں آئے جو کل مزروعہ علاقے کے 17 فیصد سے زیادہ نہ تھے۔ جن کی ملکیت بہت چھوٹی ہوتی ہے وہ زمینداروں کے ہاں خاص طور سے فصل کی کٹائی پر تکملی آمدن کے لیے محنت کرتے ہیں۔ ان کی اقتصادی انحصاریت سیاسی مغلوبیت اور اطاعت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ بڑے زمینداروں مثلاً 15 سے 20 ایکڑ رقبے والوں کی زمین بٹائی دار مزارعے کاشت کیا کرتے تھے۔ 60 اور 70 کی دہائیوں میں فارموں کی میکا نکیت کے پھیلاؤ سے بٹائی دار مزارعوں کو بڑے پیمانے پر فارغ کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے صرف چند کو کل وقتی مزدور کے طور پر دوبارہ ملازم رکھ لیا گیا ہے۔ ان کی اکثریت کا انحصار اتفاقیہ مزدوری پر خاص طور سے کٹائی کے موقع پر ہوتا ہے اور یہ اتفاقیہ مزدوری کے لیے کارخانوں قصبوں اور خاص طور سے عمارتوں کی تعمیر پر کام کرتے ہیں۔

جیسے کچھ لوگ دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ برکی کہ فارموں کی میکا نکیت اور زراعت میں جدید ٹیکنالوجی کے استعمال سے فارمروں کا ایک متوسط طبقہ یعنی زراعتی سرمایہ دار وجود میں آگیا ہے جس نے دیہاتوں میں پرانے "جاگیردار" طبقے جو بٹائی دار مزارعوں سے کام لیا کرتا تھا ان کی جگہ لے لی ہے۔ (6) یہ متوسط طبقے کے سرمایہ دار فارمروہ ہیں جو 50 سے 100 ایکڑ رقبے کے مالک ہیں۔ وہ ایوب خان کے حکومت پر فوجی قبضے کو جسے وہ "انقلاب" کہتا ہے اس طبقے کے ابھرنے سے منسلک کرتا ہے۔ اس کی یہ دلیل بے بنیاد ہے۔ کیونکہ یہ جھوٹے مواد اور شکستہ منطق پر مبنی ہے۔ حقیقت میں یہ بات بڑی حیران کن ہے کہ اپنے نتیجے پر پہنچنے کے لیے وہ 1969ء میں ایگریکلچرل سنسنس آرگنائزیشن کی طرف سے فارم میکانائزیشن کمیٹی کے لیے فراہم کیے گئے مواد سے صرف نظر کرتا ہے۔ حالانکہ یہ مواد اس نقطے پر بہت واضح ہے۔

اس سروے کے نتیجوں سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ بڑے زمیندار بذات خود فارم میکانائزیشن میں آگے آگے تھے۔ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ میکنائزڈ فارموں کے مزروعہ رقبے کا 86.5 فیصد 100 ایکڑ اور اس سے زائد رقبے کے مالکوں کے ہاتھوں میں تھا۔ اس میں سے 4.3 فیصد 500 ایکڑ اور اس سے زیادہ ملکیت والوں کے پاس تھا۔ اس کے

برعکس برکی کی بتائی ہوئی پرت جو 50 سے 100 ایکڑ کی مالک تھی جن کے بارے میں فرض کر لیا گیا کہ انہوں نے بڑے زمینداروں سے زمین لے لی تھی (جو وہ کہتا ہے کہ زراعت سے باہر سرمایہ کاری کر رہے ہیں) وہ میکنائزڈ فارم حلقے میں مزروعہ رقبے کے 10 فیصد سے زیادہ نہ تھی۔

ہر چند کہ پاکستانی زراعت میں پچھلی دو دہائیوں سے دور رس تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ لیکن بڑے زمینداروں کی اقتصادی اور سیاسی طاقت کم نہیں ہوئی۔ یکے بعد دیگرے ہونے والی زرعی اصلاحات نے بمشکل سطح کھجلائی ہے۔ دیہاتی علاقوں میں سیاسی طاقت دھڑوں کی بنیاد پر منظم ہوتی ہے جن پر بڑے زمینداروں کا غلبہ ہوتا ہے۔ خاص طور سے ان کا جو چند سو ایکڑ کے مالک ہوتے ہیں۔ وہ اپنے ساتھ اقتصادی طور پر انحصار کرنے والے بٹائی داروں' مزدوروں اپنے رشتہ داروں اور اتحادیوں کو لے کر چلتے ہیں۔ وہ مختلف ذریعوں سے "متوسط کسانوں" کے گروہوں کو بھرتی کرتے ہیں جن میں محض ڈرانا دھمکانا بھی شامل ہے۔ 1970ء کے انتخابات میں بھی عام دستور کے برعکس پاکستان پیپلز پارٹی کی دیہاتی علاقوں میں کامیابی اس کے طاقتور مقامی زمینداروں کے ساتھ اتحاد کی مرہون منت تھی۔ گو کہ بلاشبہ یہ بھی سچ ہے کہ دیہاتی آبادی کے کچھ حصوں میں پی پی پی کے وعدوں اور عوامیت کے دعویدار خطابوں کی بنا پر ووٹوں کے رخ میں تبدیلی بھی آتی تھی۔ یوں سب سیاسی پارٹیوں میں زمینداروں کی نمائندگی ہمیشہ معقول ہوتی ہے۔ ریاست میں ان کی طبقاتی نمائندگی محض ان کی سیاسی پارٹیوں میں ان کی پوزیشن پر منحصر نہیں ہوتی۔ مزید برآں سویلین اور آرمی آفیسرز کے اس طبقے سے لیے جاتے ہیں۔ یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے ایسے افسروں کو اراضی کے عطیات دیئے ہیں۔ اس وجہ سے زمیندار طبقہ ریاستی ڈھانچے کے اندر قلعہ بند ہے۔

پاکستان میں زمینداروں کے مقابلے میں مقامی سرمایہ دار اقتصادی اور سیاسی طور پر ہمیشہ نسبتاً کمزور رہا ہے۔ آزادی سے پہلے اس علاقے میں جو بعد میں پاکستان بنا تجارت و خرید و فروخت زیادہ تر ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی جنہیں ملک سے باہر دھکیل دیا گیا۔ ان کی جگہ مسلم کاروباریوں نے لے لی جو ہندوستان برما اور مشرقی افریقہ سے آئے تھے۔ ان میں سے بڑا حصہ گجراتی بولنے والوں کا تھا جن کا اردو بولنے والی سیاسی قیادت

نوکر شاہی اور فوج سے رابطہ کمزور تھا۔ جو بالاصل رشوت کے ذریعے صرف نقد رقم کا بندھن تھا۔ سماجی طور پر انہیں کمتر سمجھا جاتا تھا۔ سرمایہ داروں کا ایک اور حصہ ہے' جو پہلے کم ترقی یافتہ تھا' جو اب بڑھتی ہوئی اہمیت کا مالک ہے۔ یہ شمالی ہندوستان کے پنجابی اور اردو بولنے والے تاجروں پر مشتمل ہے۔ ایسی سوسائٹی جس میں کالونیائی اقدار یعنی زمینداری اور نوکر شاہی میں سماجی مقام کو تجارت پر فوقیت دینے کا چلن ابھی تک جاری ہو تو وہاں وہ بھی گجراتیوں سے تھوڑے سے بہتر گردانے جاتے ہیں کیونکہ نوکر شاہی سے ان کے قریبی نسلیاتی تعلقات ہیں۔

مقامی سرمایہ دار اور صنعتی ترقی

سرمایہ داروں کی کمزوریوں کے باوجود یہ قابل ستائش ہے کہ شروع سے ہی پاکستان کے بنتے ہی ریاستی پالیسی کا رخ صنعتی ترقی کے فروغ کی طرف رہا۔ اس کے لیے سرمایہ داروں کو تمام ممکنہ معاونت اور مدد دی گئی۔ اگر ہم صرف طبقات کی طاقت پر انحصار کی بدولت ان کی ترجیحی پالیسیاں حاصل کرنے کے ذریعے ان کے وجود کی تشریح کریں تو پھر ہمارے لیے 1950ء کی دہائی میں اٹھائے جانے والے تمام اقدامات کی تشریح مشکل ہو جائے گی۔ اس کی تشریح ایک نظریاتی حقیقت میں ہے۔ اور وہ یہ یقین جو پاکستان کی تخلیق کے وقت گہرا یقین کلی تھا کہ ہندوستان کے برعکس' پاکستان ایک خود مختار ریاست کے طور پر قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس کی صنعتی بنیاد نہیں ہے اس لیے اس کی معیشت بھی نمو پذیر نہ ہو گی۔ چاہے جو بھی اس کا وزن ہو' یہ دلیل تھی جو انڈین نیشنل کانگریس کی قیادت نے کئی دہائیوں تک ناقابل تقسیم ہندوستان کے موقف پر ڈٹے رہنے کے بعد راتوں رات ہندوستان کی تقسیم کو قبول کرنے کے لیے دی' یقیناً یہ ان کے پیروکاروں کو مطمئن کرنے کی ایک چال تھی۔ پاکستان کی قیادت' سیاستدان اور نوکر شاہی' ہردو اسے مکمل اور بے رحم سچائی سمجھتے تھے۔ یہ ثانوی سرمایہ داری کا ڈھانچہ تھا جس نے اس پالیسی کو بامعنی اور نمو پذیر بنایا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ صنعتی سرمایہ بنانے کے لیے پہل قدمی اور زور ریاست کی طرف سے آیا نہ کہ اس بورژوازی کی طرف سے جو ابھی بے انتہا کمزور تھا۔ سٹیٹ بنک آف پاکستان کے ایک سینئر افسر کی

حیثیت میں مصنف کو اعلیٰ ترین سطح پر ہونے والی بحثیں جن میں نئی ریاست پر از خود لاگو کیا ہوا یہ کام اور اس سے متعلق گہرا احساس کیونکہ کچھ دیر پہلے والا کالونیائی تجارتی سرمایہ دار اپنے رد عمل میں بہت سست تھا یا وہی حکومت پاکستان جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ اس پر جاگیردار طبقے کا غلبہ تھا (جو ایک فاش غلطی ہے) اس نے ایسے طریقے اور ذریعے تلاش کرنے میں جن کی بدولت وہ مقامی سرمائے کو صنعتی سرمائے میں تبدیل کرتی اس کوشش میں اس نے کوئی وقت ضائع نہ کیا۔

تجارتی سرمایہ دار صنعت میں سرمایہ کاری کے لیے حکومت کی ترغیب و تجویز پر کان دھرنے کے لیے ابھی تیار نہ تھا۔ کیونکہ اس کے سامنے تجارت میں منافع کمانے کے وسیع امکانات موجود تھے جن سے تھوڑے وقت میں فوری منافع ملتا تھا۔ اس کے برعکس صنعتی سرمایہ کاری لمبے عرصے کے لیے تھی اور ان کے نتائج غیر یقینی تھے۔ ان حالات میں حکومت کی مستعد راہ عمل کی تشریح اس زمرے میں یہ کہہ کر نہیں کی جا سکتی کہ یہ عمل اس بورژوای طبقہ کے مطالبے پر کیا گیا تھا جو ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ نئی ریاست کے پہلے کاموں میں آزادی کے فوری بعد ستمبر 1947ء میں ایک صنعتی کانفرنس بلانا تھا۔ کاروباریوں کو ترغیب دی گئی پھسلایا گیا مالی محرکات اور مختلف قسم کی امداد کی پیش کش کی گئی۔ لیکن ان کی طرف سے رغبت نسبتاً کم رہی۔

چونکہ ان کی طرف سے جواب تسلی بخش نہ تھا اس لیے 1949ء میں ایک انویسٹمنٹ انکوائری کمیٹی قائم کی گئی جسے یہ جائزہ لینا تھا کہ مقامی تجارتی سرمایہ صنعتی میدان میں داخل ہونے سے کیوں ہچکچاتا ہے۔ 1953ء میں بھی جبکہ صنعت میں سرمایہ کاری شروع ہو گئی تھی۔ اس وقت کے وزیر مالیات نے اس بے چینی کو جو ریاست اب بھی محسوس کرتی تھی اس کا اظہار کیا۔ اس نے صنعتی سرمایہ کاری کے لیے مزید فراخدلانہ چھوٹ کا اعلان کیا۔ اس نے صنعت میں سرمایہ کاری سے ہچکچاہٹ کو "ہمارے قومی کردار کی بڑی خامی" قرار دیا۔ 1949ء میں صنعتی سرمایہ کاری کے فروغ کے لیے دو اہم اقدامات اٹھائے گئے تھے۔ پہلے تو ریاست نے پاکستان انڈسٹریل فنانس کارپوریشن جو بعد میں انڈسٹریل ڈیویلپمنٹ بنک آف پاکستان کے نام سے جانا گیا قائم کیا۔ 1959ء میں ریاستی سرپرستی' ورلڈ بنک کی اعانت اور نجی شمولیت سے پاکستان

انڈسٹریل کریڈٹ اینڈ انویسٹمنٹ کارپوریشن ملک کے اعلیٰ ترین سرمایہ کاری بنک کے طور پر قائم کیا گیا۔

دوسرے ستمبر 1949ء میں پاونڈ سٹرلنگ کی قیمت ڈالر کے مقابلے میں کم ہو گئی۔ یوں بہت سی کرنسیاں جن میں سٹرلنگ علاقے کی کرنسیاں بھی شامل تھیں۔ (ہندوستانی روپیہ بھی ان میں شامل تھا) کم قیمت ہو گئیں۔ لیکن پاکستان نے پاکستانی روپے کی ڈالر کے ساتھ برابری برقرار رکھی۔ بلکہ اس نے پاونڈ اور کم قیمت ہونے والی دیگر کرنسیوں کے مقابلے میں اپنی کرنسی کی قیمت اس کے قدر تبادلہ میں بالعمل کافی بڑھا دی۔ اس وقت پاکستان کی غیر ملکی تجارت سوائے (یو ایس اے) امریکہ کے پاونڈ سٹرلنگ کی بنیاد پر لندن کے بنکوں کے ذریعے ہوتی تھی۔ پاکستانی روپے کی شرح تبادلہ میں اس معتدبہ اضافے کا اثر پاکستان میں درآمد ہونے والی درآمدات کی روپوں میں قیمت کی کمی کی صورت میں ہوا اور برآمدات بھی روپے کی کم قیمت کے خرچ پر ہوتیں۔ اس وقت برآمدات صرف زرعی اجناس پر مشتمل ہوتی تھیں۔ جہاں تک بورژوای کا تعلق ہے اس کے لیے اس کا دوہرا نتیجہ نکلا۔ اس لیے کہ درآمد شدہ اجناس کی قیمتیں کمیابی اور سخت درآمدی کنٹرول کی وجہ سے بلند سطح پر رہیں اور لائسنس والے درآمد کنندگان کے لیے ان کی کم قیمتیں تجارتی سرمایہ داروں کے لیے بار آور و منافع کا باعث بنیں۔ یوں ان کے پاس مائع سرمائے کی بڑی مقدار مہیا ہو گئی جو جلد اپنا راستہ صنعتی سرمایہ کاری کی طرف پانے والا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ زیادہ قدر والے روپے نے سرمایہ کاری کی قیمت کو درآمد شدہ مشینری اور آلات کی قیمتوں کو قابل قدر حد تک کم کر کے سستا کر دیا۔ غیر ملکوں سے درآمد شدہ مشینری مختلف پراجیکٹوں پر سرمایہ کاری کے بہت بڑے حصے پر مشتمل تھی۔۔۔۔ تقریباً دو تہائی پر۔ صنعتی پیداوار کی کم قیمتوں اور اشیائے صرف کی تیزی سے بڑھتی ہوئی قیمتوں کی بنا پر صنعتی سرمایہ کاری میں منافع کی شرح بھی بہت بڑھ گئی۔ پاکستانی تجارتی سرمایہ دار اپنے پیوپا کو توڑ کر نئے صنعتی سرمایہ دار کی شکل میں نمودار ہونے کو تیار تھا۔

اس لمحے حکومت کے اندر ایک جدوجہد اس بات پر ہوئی کہ یہ پالیسی کس سمت جا رہی تھی۔ وزیر تجارت فضل الرحمٰن جو اس وقت کے سیکرٹری تجارت (سر الیکسانڈر

فارقوہر (Farquhar)' جو کالونیائی دور کی باقیات سے تھا اور برطانوی کالونیائی مفادات کا کٹر نمائندہ تھا) ان کے زیر اثر تھا اس نے درآمدات کے کھلے جنرل لائسنس کے لیے دباؤ ڈالا یوں متوقع مقامی صنعتکاروں کو دیئے جانے والے محرکات کا استیصال ہوتا۔ اس کے برعکس غلام محمد' وزیر مالیات اور زاہد حسین گورنر سٹیٹ بنک آف پاکستان نے ابھرتے ہوئے بورژوای کے حق میں جنگ لڑی' اور سٹیٹ بنک نے ایسے اقدامات کیے جو جزوی طور پر یوں بنائے گئے تھے کہ وزارت تجارت کی طرف سے کیے جانے والے اقدامات کا سدباب کریں۔ کوریائی جنگ کی پیدا کردہ اقتصادی ابھار کے اختتام کی حالت جس میں پاکستان کو لمبے عرصے کے لیے زر مبادلہ کی کمی کا سامنا کرنا پڑا جس کی بنا پر وزارت تجارت کے لیے ممکن نہ رہا کہ وہ لبرل درآمدی پالیسی پر عمل پیرا ہو۔ یوں یہ مسئلہ تو حل ہو گیا۔ اب متوقعہ صنعتکاروں کو زر مبادلہ کی کمیابی کی صورت میں حفاظت کی دربستہ ضمانت مل گئی (یہ مالی ضمانت سے کہیں زیادہ طاقتور تھی) کیونکہ اس کی بنیاد معروضی مجبوریوں میں تھی اور حکومت کی خواہشات اور ذہنی رووں کی غیریقینیوں سے آزاد تھی۔ اب وہ صنعتی سرمایہ کاری کا آغاز معقول منافعے کمانے کی ضمانت کے ساتھ کر سکتے تھے۔ حکومت نے تجارتی سرمایہ دار کی صنعتی سرمایہ کاری میں دلچسپی کو تقویت دینے کے لیے فوری اقدامات کیے۔ ریاست کی سرپرستی میں پاکستان ڈیویلپمنٹ انڈسٹریل کارپوریشن (PIDC) نے 1952ء سے کام شروع کر دیا۔

سب سے بڑے تجارتی خاندانوں میں سے ایک کا نمائندہ اس کے تین ممبروں کے بورڈ میں سے ایک تھا۔ پی آئی ڈی سی کا سربراہ' غلام فاروق' جو ایک سینئر بیوروکریٹ تھا' بہت جلد ملک کا ایک بڑا صنعتکار بننے کو تھا۔ پی آئی ڈی سی نے ایسے صنعتی منصوبے شروع کیے جو کچھ وقت بعد چلتے ہوئے کاروبار نجی صنعتکاروں کو بیوپاری قیمت پر دے دیئے گئے۔ اس نے بہت سے مشترک منصوبے نجی سرمائے کے اشتراک کے ساتھ بھی شروع کیے۔ لیکن اس کا دائرہ کار ایسے نجی سرمائے کی جو صنعت کے میدان میں داخل ہونا چاہے۔ ٹیکنیکل معلومات مشوزوں منصوبوں کے قابل عمل ہونے سے متعلق مطالعوں اور منصوبہ بندیوں کے ذریعے خدمت کرنے تک پھیلا ہوا تھا۔ یوں نوخیز' بورژوئی ریاست کی کافی ساری مدد اور ترغیبات کے ساتھ پچاس کی دہائی کے

نصف سے اپنا کاروبار شروع کر کے 1960ء تک خود اعتمادانہ ترقی کے دور میں کامیابی سے پہنچ گیا اور اسی وقت ایوب خان کی حکومت منظر عام پر آئی۔

نہ صرف یہ کہ صنعتی سرمایہ داری کی ترقی ریاستی سرپرستی میں ہوئی بلکہ نوکر شاہی کے تفصیلاتی کنٹرول کے قالب کے اندر ہوئی۔ اکثر اوقات اس قدر کنٹرول کا کوئی فطری جواز نہ ہوتا تھا۔ ان میں سے اکثر کنٹرول آزادی سے پہلے کے دور میں شروع ہوئے جب کالونیائی حکومت ہندوستان میں مقامی صنعتی سرمائے کی نمو کو جسے دوسری جنگ عظیم کے دوران، بالخصوص مضبوط محرک ملا تھا محدود کرنا چاہتی تھی۔ ایسے قوانین کی ایک مثال ہے "کنٹرول آف کیپٹل اشوز" جو شراکتی کاروباری یا صنعتی اداروں کے قیام کی حکومتی منظوری کے بغیر ممانعت کرتا تھا۔ آزاد پاکستان میں ایسے کنٹرول کا کوئی جواز نہ تھا۔ لیکن نہ صرف یہ کہ انہیں جاری رکھا بلکہ بہت زیادہ بڑھا دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کنٹرولز اتنے زیادہ اور پیچیدہ ہو گئے کہ حکومت کو ایک وقت "انویسٹمنٹ پروموشن بیورو" قائم کرنا پڑا جو کاروباریوں کے لیے معلومات فراہم کرنے کے لیے حساب، گھر تھا۔ یہ انہیں پابندیوں کے اس "سرنگ میدان" جس میں سے انہیں گزرنا ہوتا تھا گزرنے کی رہنمائی کرتا اور انہیں پرمٹ اور لائسنس وغیرہ لینے میں مدد دیتا تھا تاکہ وہ اپنا کاروبار جاری رکھیں۔ اس نے نوکر شاہی کو کاروباری فرد پر اور یوں سرمایہ داروں پر بحیثیت طبقہ اپنی گرفت سخت کرنے کے قابل بنا دیا۔ اس سے یہ حقیقت تبدیل نہیں ہوئی کہ ریاست ثانوی سرمایہ داری کے لزومات کے طابع ہی رہی۔ یہ پیچیدگی اکثر اوقات ان لوگوں کے سمجھ نہیں آتی جو طبقاتی غلبے کو ارادیتی حوالے سے دیکھتے ہیں۔ متبادل طور پر وہ جو ریاست اور طبقے کے رشتے کی توضیح ساختیاتی جبریت کے حوالے سے کرتے ہیں۔ وہ اس ظاہری تضاد کے نیچے کار فرما جدلیت کی فہم نہیں رکھتے۔

اگر ہم نے ریاست کے سخت کنٹرول کے تحت پاکستان کی سرمایہ دارانہ ترقی کی حرکیات کو سمجھنا ہے تو یہ نہایت اہم ہے کہ ہم اس تضاد اور کشمکش کو جو ریاستی نوکر شاہی اور پاکستانی سرمایہ دار کے رشتے میں ہے اسے اچھی طرح سمجھیں۔

سرمایہ دار طبقے سے متعلق افراد کی نوکر شاہی کی اطاعت نے نوکر شاہی کو بڑے پیمانے پر رشوت خوری کے مواقع فراہم کیے جس سے نہ صرف ان کے نمائشی صرف کو تقویت ملی بلکہ ان کے پاس اتنے زیادہ پیسے جمع ہوئے کہ بالاخر انہوں نے سرمایہ کاری کا رخ اختیار کیا۔ نہ صرف جائداد کی خرید و فروخت میں بلکہ ہر قسم کے کاروبار میں یا تو دوسرے کاروباریوں کے ساتھ شراکت میں اور اکثر اپنے کاروبار میں جو اپنی بیویوں یا قریبی رشتہ داروں کے نام پر کیے جاتے۔ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ کچھ خاندان اپنے کچھ ممبروں کی نوکر شاہی اور فوج میں بااثر حیثیتوں سے شروع ہو کے پاکستان کے سب سے بڑے کاروباری اداروں کے مالک بن بیٹھے۔ اب وہ ریاست میں اپنے نئے دریافت شدہ مفادات کی نمائندگی کرنے لگے جس کی بناء پر سرمایہ داروں کی طبقاتی نمائندگی کچھ حد تک بہتر ہو گئی۔ لیکن اس سے نوکر شاہی کے ساختیاتی کنٹرولز میں کوئی کمی نہیں آئی گو کہ ایوب خان کی حکومت کے تحت اس سمت میں تھوڑی حرکت ضرور ہوئی۔ جس کا خاندان بھی ملک کے سب سے بڑے کاروباروں میں سے ایک کا مالک بن گیا تھا۔

نوکر شاہانہ کنٹرول والے ڈھانچے کے دوسری قسم کے اثرات بھی مرتب ہوئے۔ ان کنٹرولوں کی موجودگی میں صرف وہی کاروباری جو اس نوکر شاہانہ تانے بانے میں سے کامیابی سے اپنا راستہ بنا سکے صرف وہی آگے نکل سکے۔ اس حالت نے ان میں سے کم دیانتداروں کی زیادہ محتاط اور زیادہ ایمانداروں کی قیمت پر حمایت کی۔ اس نے چھوٹوں کے مقابلے میں بھی بڑوں کی پاسداری کی۔ صرف اس لیے نہیں کہ (متاولین) پہلے والوں کے پاس رشوت دینے کے لیے زیادہ ذرائع ہوتے تھے جو چھوٹے سرمایہ داروں پر اپنے معاملات طے کرنے کے لیے فیصلہ کن سبقت لے جانے کا ذریعہ ہوتے جبکہ چھوٹے سرمایہ داروں کے لیے ایک منصوبہ ہی بڑا کام ہوتا۔ متاخرین اس دور میں ہارے جبکہ بڑے سرمایہ دار اس میں جلدی بڑے سے بڑا بننے کا رجحان رکھتے۔ کاروباری عمل پر اتنے تفصیلی ریاستی کنٹرولز کی بنا پر بڑے سرمایہ داروں کو اپنے چھوٹے

رقیبوں پر فوقیت حاصل تھی نہ صرف ان کی بڑی اقتصادی طاقت کی بنا پر بلکہ ریاست کے طریقہ کار میں ان کے خاص کردار کی بنا پر۔ اس کے نتیجے میں پاکستان میں بے تحاشہ ہونے والا ارتکاز زر بدنام زمانہ ہے۔

اس پر بہت لکھا گیا ہے خاص طور سے اس وقت کے پلاننگ کمیشن کے چیف اکانوسٹ نے بھی لکھا۔ 1968ء تک 22 خاندان ملک کے صنعتی سرمائے کے 66 فیصد پر کنٹرول رکھتے تھے۔

ہندوستانی سرمایہ دار کے برعکس جو حاکم کانگریس پارٹی میں مضبوطی سے جما ہوا تھا۔ پاکستان کا مقامی سرمایہ دار کسی سیاسی پارٹی کے ذریعے اپنی طبقاتی نمائندگی قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوا تھا۔ سیاسی پارٹیوں پر زمینداروں کا غلبہ تھا۔ بورژوازی نے اپنی طبقاتی نمائندگی اول تو نوکر شاہی سے اپنے تعلقات اور لین دین کے ذریعے حاصل کی۔ یہ کمزور اور ناقابل اعتبار تعلق تھا کیونکہ اپنے طبقاتی مطالبات کے لیے ریاست پر سیاسی طاقت کو صف آراء کر کے دباؤ ڈالنے کے لیے سرمایہ دار کے پاس کچھ نہ تھا۔ اس کے مطالبات صرف اس حد تک ہی پورے ہو سکتے تھے جس حد تک نوکر شاہی کے اپنے مفادات کسی نہ کسی شکل میں اس میں پورے ہوتے ہوں۔ 1970ء کی دہائی میں جب بحران کا سامنا ہوا تو نوکر شاہی خود بھی پیپلز پارٹی کے عروج اور مسٹر بھٹو کی حکومت کے قیام سے متزلزل ہو گئی اور مقامی سرمایہ دار تو دھنس ہی گیا۔

پچاس اور ساٹھ کی دہائیوں میں تیز ترقی کے برعکس ابھرتے ہوئے پاکستانی سرمایہ دار کو 1970ء کی دہائی میں سخت دھچکا لگا۔ نجی سرمایہ کاری کی سطح خاص طور سے صنعت میں، سر کے بل گر گئی کیونکہ جاری منصوبے ترک کر دیئے گئے تھے۔ اس وقت بددل پاکستانی سرمایہ دار کی مشکلات کا سبب اندرونی اور بیرونی ہر دو عوامل تھے۔ جزوی طور پر اس کی بددلی محنت کشوں کی جدوجہد میں اضافے سے جسے پیپلز پارٹی کی حکومت کا عوامی دکھاوا کا موقف کم از کم شروع میں' حوصلہ افزائی کرتا محسوس ہوتا تھا سرمایہ دار کی ناامیدی اور اضطراب کا باعث تھا۔ اس کے بدترین خوف پیپلز پارٹی کی قومیانے کی

پالیسی بنا پر ابھرے۔ بادی النظر میں دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ پروگرام کا دائرہ تو درمیانہ سا تھا بمقابلہ ہندوستان کے جہاں مقامی سرمایہ دار ایسے اقدامات کے باوجود بھی بڑھا پھولا ہے۔ پاکستان میں سرمایہ دار مقابلتاً" ناتجربہ کار اور اقتصادی اور سیاسی طور پر بہت زیادہ کمزور تھا۔

سرمایہ دار کا اعتماد صرف پیپلز پارٹی کے حقیقی اقدامات کی بنا پر ہی نہیں مجروح ہوا بلکہ مسٹر بھٹو اور اس کی حکومت کے ناقابل اعتماد تلون کی بنا پر بھی۔ اسے ڈر تھا کہ حالات اور برے ہونے والے ہیں۔ اس خوف کی تصدیق ستمبر 1973ء میں بناسپتی گھی کی صنعت کو قومیانے سے ہوئی۔ باوجودیکہ بھٹو نے یقین دہانیاں کرائیں تھیں کہ اس کا قومیانے کا پروگرام مکمل ہو چکا ہے اور یہ کہ اب مزید قومیانے کی کارروائی نہیں ہو گی۔ بتایا جاتا ہے کہ اس صنعت کا کیس انوکھا تھا۔ اور اسے خاص حالات میں قومیایا گیا۔ باوجودیکہ حکومت مسلسل یقین دہانیاں کرا رہی تھی کہ قومیانے کا عمل ختم ہو گیا ہے۔ لیکن اس وقت تک سرمایہ دار فیصلہ کن انداز میں بھٹو کے اعلانات اور یقین دہانیوں پر اعتماد کھو چکا تھا اور وہ کسی صورت بھی ملک میں سرمایہ کاری اور اس سے منسلک خطرات کے لیے تیار نہ تھا جبکہ اس کے پاس دوسرے متبادلات بھی تھے۔

1970ء میں پرائیویٹ صنعتی سرمایہ کاری کے ڈھیر ہو جانے کی تشریح کے لیے ہمیں وسیع و عریض عالمی اقتصادی بحران پر بھی نظر ڈالنی چاہیے۔ ایک طرف پاکستان کی بڑی پیداواروں خاص طور سے روئی کے کپڑے کے لیے برآمدی منڈیاں بیٹھ گئیں۔ دوسری طرف اشیائے پیداوار (کیپٹل گوڈز) اور حاضرہ مداخلات کی قیمتیں مثلاً بجلی کی، ایک دم آسمان سے باتیں کرنے لگیں۔ علاوہ ازیں اس وقت پاکستانی کپڑے کی ملوں میں متروک، بے کار اور خستہ و خراب مشینری کی جگہ نئی مشینری لگانے کی ضرورت تھی۔ لیکن سرمایہ کاری کی آب و ہوا ٹھنڈی تھی۔ ایسی نہیں جس میں کاروباری لوگ ایسی بڑی سرمایہ کاری کریں۔ جس میں صنعتی طور پر اس سے زیادہ خرچہ ہو جس کی پہلے ضرورت ہوتی تھی۔ اس وقت جب پاکستان میں سرمایہ کاری کے امکانات بہت برے نظر

آتے تھے تو مغربی ایشیا میں تیل کی گرم بازاری کے ساتھ ان کے لیے بے مثال نفع کمانے کے نئے امکانات کھل گئے۔ لہٰذا انہوں نے اپنی توجہ خلیج فارس کی طرف اور منافع کے نئے غالب امکانات کی طرف موڑ لی۔ پاکستان میں اب ان کے مفادات ثانوی حیثیت اختیار کر گئے۔ مشرق وسطیٰ میں منفعت بخش کاروبار کے ہوتے ہوئے اب ان پر پاکستان میں درپیش مسائل کا پاکستان کے اندر حل تلاش کرنے کے لیے دباؤ کم ہو گیا۔

بھٹو حکومت اپنے تئیں بہت جلد سرمایہ داروں سے متعلق اپنی پالیسی سے پیچھے ہٹ گئی۔ شروع میں اس نے مزدور طبقے کی جنگ جوئی سے عوامیت پسند خطابت کے ذریعے سیاسی فائدہ اٹھانا چاہا۔ اب اس نے مزدور طبقے کی تحریک کو بیدردی سے دبانا شروع کر دیا۔ اس نے سرمایہ داروں کی دلجوئی شروع کر دی۔ اس کے لیے 75-1974ء اور 76-1975ء کے بجٹوں میں خاص ترغیبات رکھیں۔ اس نے یقین دہانیوں کا اعادہ کیا کہ وہ اب مزید قومیانے کا عمل نہیں کرے گی۔ پیپلز پارٹی کے انقلاب پسند کارکنوں کو اپنی حکومت نے دبایا۔ مارکسی وزراء نکال دیئے گئے۔ ملک کے بدترین رجعتی عناصر نے ان کی جگہ لے لی۔ بے شک یہ کایا پلٹ حقیقی تھی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ سب کچھ سرمایہ داروں کی حمایت اور اعتماد واپس جیتنے کے لیے غیر موثر رہے لیکن ہم پیپلز پارٹی کی پالیسیوں کے الٹ ہو جانے کی تشریح کیسے کریں۔ ایسی پالیسی سے جو ظاہراً سرمایہ دار مخالف سے اس صورت میں تبدیل ہو رہی تھی جو سرمایہ دارانہ ترقی کی بحالی چاہتی تھی۔

کیا مسٹر بھٹو کی کایا پلٹ کلبیانہ منافقت' بے راہ رو اور ناقابل اعتماد تھی جیسا کہ پاکستانی سرمایہ دار اس وقت شک کرتا تھا؟ کیا یہ صرف اس کے غلط کار اور متلون کردار کا اظہار تھا؟ کیا یہ سوائے ایک چال کے اور کچھ نہ تھا——جیسا کہ اس کے معذرت خواہوں میں سے کچھ تشریح کرتے ہیں۔ اگر ایسا تھا تو اس کا مقصد کیا تھا؟ ایسی تشریحات اس ناگزیر مسئلے کو نظر انداز کرتی ہیں جس نے بھٹو کی انقلابی پالیسیوں اور انقلابی

ہمکاروں کو اپنی حکومت کے درمیانی دور میں ترک کر دیا۔ مسئلہ صرف یہ تھا۔ پیپلز پارٹی حکومت کی ثانوی سرمایہ داری سے انقلابی علیحدگی حاصل کرنے کی نارضامندی یا نااہلی اور فیصلہ کن انداز میں سوشلسٹ متبادل کی طرف حرکت نہ کرنے کی بنا پر اس کے لیے سوائے سرمایہ دار سوسائٹی کے ساختیاتی لزومات کے آگے ہتھیار ڈالنے کے اور کوئی چارہ نہ تھا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ رخ بدلنے کا یہ عمل سرمایہ داروں کے اپنے دباؤ یا ان کی خواہشات کے جواب میں نہ تھا۔ اس وقت تک وہ حکومت کی اپیلوں سے لاتعلق ہو گئے تھے۔ دباؤ نظام کے اپنے منطق کی طرف سے آیا۔ اگر آپ اسے ناکارہ نہیں بناتے تو پھر آپ کو اسے چلانا ہو گا۔ سوشلزم کی طرف فیصلہ کن حرکت نہ کر سکنے کی بنا پر پیپلز پارٹی کی حکومت کے پاس پیچھے مڑنے کے علاوہ کوئی متبادل راستہ نہ تھا۔ ریاست میں طاقت کے جمے ہوئے (مورچہ بند) ڈھانچوں کے انہدام کے بغیر جو بالآخر موجودہ سماجی نظام کا دفاع کرتے ہیں' اور بائیں بازو کی قوتوں کے اتحاد اور باثر تنظیم کاری کے بغیر آگے کی طرف فیصلہ کن انداز میں حرکت نہیں کی جا سکتی تھی۔

پبلک سیکٹر میں سرمایہ کاری کے پھیلاؤ کو پیپلز پارٹی کی حکومت کی طرف سے سوشلزم کی طرف حرکت کا بڑا قدم قرار دیا جاتا ہے۔ پبلک سیکٹر میں صنعتی سرمایہ کاری' اگر اسے حالیہ قیمتوں پر لیا جائے اور اس کا ان سطحوں سے مقابلہ کیا جائے جو فوری پچھلے سالوں میں تھیں۔ تو یہ پیپلز پارٹی کی حکومت کے تحت بہت بڑھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ اضافہ قطعی سطح کے ساتھ ساتھ پرائیویٹ سرمایہ کاری کی سطح کے ساتھ اضافی بھی ہے۔ تیز افراط زر کے دور میں ایسا ڈیٹا گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ اسے بنظر غائر دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے آیئے ذیل میں دیئے گئے نقشے میں دی گئی پرائیویٹ اور پبلک سیکٹر میں سرمایہ کاری کی اضافی مقداروں کا معائنہ کریں۔

Table
Private and Public Sector Industrial Investments in Pakistan
(Rupees million)

	Private Sector		Public Sector	
	At current Prices	at constant, 1959-60, prices	at current prices	at constant 1959-60, prices
1959-60	1,020.0	1,020.0	200.0	200.0
1969-70	1,225.5	839.38	187.7	128.56
1970-71	1,224.0	806.32	68.2	44.92
1971-72	1,016.0	634.6	78.5	49.03
1972-73	708.0	391.37	249.5	137.92
1973-74	645.3	283.02	624.0	273.68
1974-75	982.0	373.66	1,658.0	630.89

Source: Government of Pakistan, Pakistan Economic Survey 1975-76. Investment at (1959-60) constant prices has been calculated on the basis of the 'Investment Deflator Price Index' as given in the survey. Private sector figures cover large and medium scale industries.

In Table 3.2 we show the relative proportions of private and public sector investments for later years at current prices-we do not have indices to convert them into constant prices.

Table 3.2
Industrial Investment at current prices

	Private Sector		Public Sector	
	(Rs. Million)	% of total	(Rs. Million)	% of total
1969-70	1,208.2	87.1	179.2	12.9
1974-75	990.4	48.2	1.064.6	51.8
1975-76	1,309.0	29.2	3,181.6	70.8
1976-77	1,526.3	25.3	4,514.0	74.4
1977-78	1,539.1	20.0	6,143.0	80.0
1978-79	1,637.8	19.8	6,646.6	80.2

Source: Government of Pakistan – Pakistan Basice Facts 1979-80

ہمارے دو نقشوں سے پتہ چلتا ہے کہ 1971ء کے بعد نجی سرمایہ کاری میں تیزی سے کمی واقع ہوئی ہے۔ پیپلز پارٹی کے آخری سال 77-1976ء میں بہت نچلی سطح پر اس میں ٹھہراؤ آیا ہے۔ شاید حقیقی طور پر اس میں مسلسل انحطاط جاری رہا۔ دوسری طرف پبلک سیکٹر کی صنعتی سرمایہ کاری کی سطح میں افراط زر کی گنجائش رکھنے کے باوجود ڈرامائی اضافہ ہوا۔ اگر ہم اسے پیپلز پارٹی کی طرف سے پاکستان میں ایک بالکل نئی طرح کی معیشت۔ ایک سوشلسٹ معیشت قائم کرنے کی شہادت کے طور لیں تو یہ غلطی ہو گی۔ پبلک سیکٹر میں سرمایہ کاری کا بڑا حصہ پچھلی حکومتوں کے شروع کیے ہوئے جاری منصوبوں کی بنا پر تھا۔ 79-1978ء تک پبلک سیکٹر میں سرمایہ کاری کا 63 فیصد پاکستان سٹیل مل کی بنا پر تھا۔ جو بہت پہلے سے شروع تھا۔ 15 فیصد کھاد کے کارخانوں اور 10.9 فیصد سیمنٹ کے کارخانوں پر تھا جو پیپلز پارٹی کے نئے منصوبوں میں شامل تھے۔ جو بات بہت عیاں ہے وہ یہ کہ حقیقت میں پیپلز پارٹی کی طرف سے ان میدانوں میں جن میں روائتی طور پر پرائیویٹ سیکٹر عمل کرتا تھا۔ پبلک سیکٹر کو پھیلانے کی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ پرائیویٹ سرمایہ کاری جو بالکل بیٹھ گئی تھی اس کے متبادل کے طور پر سوشلسٹ صنعت کاری کا کوئی سوال نہ تھا۔

جنوری 1972ء پیپلز پارٹی کی اعلان کردہ "اقتصادی اصلاحات" نے دس بنیادی قسموں کے 32 صنعتی یونٹ کی انتظامیہ (ابھی ملکیت نہیں) قبضے میں لے لی۔ مزید برآں ستمبر 1973ء میں بناسپتی گھی کی صنعت کا کنٹرول سنبھال لیا۔ یہ سب نومبر 1973ء میں قومیا لیے گئے۔ یہ سرمایہ داروں کی ملکی معیشت میں مستحکم حالت سے زیادہ ان کے حوصلوں پر ضرب تھی۔ پیپلز پارٹی نے نجی سرمائے کو ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے کے تحت اس کے کردار کو بدلنے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ اس کے انہدام کے پیش نظر ملک میں تیز رفتار صنعت کاری کے لیے بڑے پیمانے پر پبلک سیکٹر کے پھیلاؤ کے ذریعے نہ ہی اس کا متبادل پیدا کیا۔ پیپلز پارٹی کی پبلک سیکٹر پالیسی نے نجی کاروبار کی پہلے سے قبول شدہ عمل داری میں صرف حاشیائی مداخلت کی۔ یہ "ملی جلی معیشت" کے ساتھ اپنے بندھن کی توثیق کرتی رہی اور پرائیویٹ سیکٹر کی فہمائشی حوصلہ افزائی کرتی رہی کہ وہ پاکستان میں پھر سے صنعت میں سرمایہ کاری کرے۔ نوکر شاہی انداز

میں چلنے والی سرکاری کارپوریشنوں کو پیپلز پارٹی کی قیادت نے سیاسی تقرریوں کے ذریعے کے طور پر نہ کہ ملک کی اقتصادی کایا کلپ کرنے والے پیش رس شعبے کے طور پر استعمال کیا۔ وہ کرپشن اقربا پروزی اور نااہلی کے گڑھ بن گئے اور اب وہ اتنے تباہ حال ہو گئے ہیں کہ ضیاء الحق کی انہیں واپس کرنے کی پیش کش کے باوجود کاروباری لوگ انہیں واپس لینے پر رضامند نہیں ہیں۔ جہاں تک اب پرائیویٹ سیکٹر میں ہونے والی سرمایہ کاری کا تعلق ہے تو وہ نئے منصوبوں پر ہے۔

کمزور اور بے اثر مقامی سرمایہ دار کے برعکس' میٹروپالیٹن سرمایہ دار' خاص طور سے امریکی سرمایہ پاکستان میں برسر عمل اقتصادی طور پر غالب طبقات میں سے سب سے طاقتور ہے۔ بعض اوقات اس طبقے کو پاکستان کی سماجی تشکیلوں سے باہر کا سمجھا جاتا ہے صرف اس کی بیرونی ابتدا اور جڑوں کی بنا پر۔ لیکن یہ جن سوسائٹیوں میں عامل ہونا چاہتا ہو ان میں ساختیاتی موجودگی رکھتا ہے۔ مزید یہ کہ یہ مقامی طور پر متحرک ہوتا ہے اور ٹھوس شکلیں اختیار کرتا ہے۔یہ نہ صرف بہت زیادہ اقتصادی طاقت رکھتا ہے بلکہ اس کی سیاسی طاقت بھی پاکستان کے ریاستی ڈھانچے میں اس کی دوگنی نمائندگی' بلاواسطہ اس کی اپنی ایجنسیوں کے ذریعے' اور بالواسطہ اپنی میٹروپالیٹن ریاست کے ذریعے جو اس کی جانب سے پاکستان کی ریاست سے معاملہ کرتی ہے' بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

(ام البلادی) میٹروپالیٹن سرمائے سے رشتہ

میٹروپالیٹن سرمائے سے پاکستان کے رشتے (تعلق) کی تاریخ پیچیدہ اور بعض اوقات متضاد ہے۔ جب پاکستان بنایا گیا تو ملک میں غیر ملکی سرمایہ نسبتاً تھوڑا تھا۔ اس کا بڑا حصہ جو برطانوی الاصل تھا درحقیقت کاشت گاہوں اور مشرقی پاکستان جو اب بنگلہ دیش ہے اس میں تجارت میں لگا ہوا تھا۔ پاکستان میں اب بہت سے میدان ہیں جن میں غیر ملکی سرمایہ برسر عمل ہے۔ یہ یا تو بلاواسطہ یا پھر مقامی سرمایہ داروں سے اشتراک میں لگا ہوا ہے اور خاص طور سے ایسے میدانوں میں ہے جیسے دوا سازی۔ لیکن بڑی شکل جس میں غیر ملکی سرمایہ ملک میں آیا ہے وہ بلاواسطہ سرمایہ کاری نہیں ہے بلکہ ریاست کی

طرف سے بنائے گئے سرمایہ کاری بنکوں مثلاً PICIC انوسنٹمنٹ ڈویلپمنٹ بنک آف پاکستان (IDBP) کے ذریعے پابند قرضوں کی صورت میں آیا ہے۔ اس نے یوں مقامی مارکیٹوں کا میٹروپالیٹن ملکوں کی صنعتوں کی پیداوار کے لیے جو صنعتی ساز و سامان بناتی ہیں استحصال کیا ہے۔ ریاست کے اپنے منصوبوں میں بھی ان کی بہت بڑی رقم داؤ پر لگی ہوتی ہے۔

پابند قرضوں کے نظام نے بیرونی مہیا کنندگان کو اپنی قیمتیں کافی حد تک بڑھانے کے قابل بنا دیا۔ پاکستانی سرمایہ دار کے لیے کھلی مارکیٹ میں مقابلے میں خریداری کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا۔ انہوں نے خریدی گئی مشینری کی قیمت زیادہ دکھا کر اور اس طرح حاصل کیے گئے زر مبادلہ کو بلیک مارکیٹ میں بیچ کر اور وہ پیشگی رقم جو انہوں نے ادا کی تھی وصول کر کے اس کی تلافی کر لی۔ آخر میں یہ پاکستانی صارف تھا جسے ان اشیا کی زیادہ قیمت ادا کرنی پڑتی تھی جو زائد سرمائے والی صنعت (کی ایسی حرکات کا نتیجہ تھی) کی پیداوار تھیں۔ نجی صنعت کو قرض دینے کے علاوہ غیر ملکی سرمائے کا بڑا میدان ترقی کے ریاستی منصوبے تھے جہاں پابند قرضوں نے خریداری پر زیادہ قیمتوں کی صورت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ پبلک سیکٹر میں 20 منصوبوں کے معائنے سے پتہ چلا کہ قیمتوں میں زیادتی 51 فیصد تھی۔ (8)

جنوبی ایشیا میں پاکستان جلد ہی امریکہ کا سب سے بڑا اتحادی بننے والا تھا۔ بے شک اس کا طفیلی پچاس کی دہائی میں ڈھالے جانے والا فوجی اتحاد اور پاکستان کے امریکہ پر کم نہ ہونے والے اقتصادی انحصار نے اس حقیقت کو چھپا لیا ہے کہ یہ تعلق غیر ہموار رہا ہے۔ جو امریکہ کی بدلتی ہوئی قدر پیمائی کا مظہر ہے اور امریکہ پاکستان سے تعلق کی افادیت کا جائزہ اپنے دوسرے مفادات کی روشنی میں لیتا رہا ہے۔ پاکستان کو ایک قریبی اتحاد میں کھینچنے کی امریکی دلچسپی مغربی ایشیا کے تیل پیدا کرنے والے علاقے میں اس کی حکمت عملی کے بحران کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ جو مصدق کی ایرانی تیل کو 1951ء میں قومیانے سے شروع ہوا۔ پہلے پاکستانی وزیراعظم نے امریکہ کو ہموار کرنے کی ناکام کوشش کی۔ امریکہ نے اس وقت بے اعتنائی دکھائی۔ پاکستان اور ہندوستان کے تلخ تعلقات کی بنا پر اس وقت اس کے مفاد میں نہ تھا کہ وہ ہندوستان میں بڑے مفادات کو

داؤ پر لگائے جبکہ پاکستان کے پاس دینے کو کچھ نہ تھا۔ اس دور میں پاکستان نے اپنے آپ کو بالعمل "غیر جانبداری" کی خارجہ پالیسی پر گامزن پایا۔ ہر چند کہ یہ اس کا اپنا انتخاب نہ تھا۔ سامراجی طاقتوں سے اپنے وجود کے پہلے چند سالوں میں کمزور ہوتے ہوئے تعلقات نے پاکستانی نوکر شاہی کے کچھ حصوں کو کچھ حدود میں موقع فراہم کیا کہ وہ "قوم پرستانہ" پالیسیاں اختیار کریں۔ کم جانی جانے والی لیکن اس کی بہت زیادہ اہم مثال ہے غیر ملکی بنکوں کے پھیلاؤ کو روکنا اور پاکستانی سرمائے کے لیے مقامی بنکاری کو محفوظ کرنا۔ جو اس میدان میں بڑی تیزی اور کامیابی کے ساتھ پھیلا۔ 1948ء میں ایک قانون جو برطانوی ہندوستان میں مقامی بنکوں کے ساتھ امتیاز برتتا تھا تبدیل کر دیا گیا (9) اور غیر ملکی بنکوں کے خلاف الٹ تفریق شروع کر دی گئی۔ حکم دیا گیا کہ وہ بندرگاہی شہر کے علاوہ کہیں اور اپنے بنکوں کی شاخیں نہیں کھول سکیں گے کیونکہ ان کا موزوں دائرہ کار غیر ملکی تجارت کو فنانس کرنا تھا۔ ابھرتے ہوئے پاکستانی سرمایہ دار کے لیے مقامی بنکاری کا سارا میدان محفوظ کرنے میں یہ قدم فیصلہ کن تھا۔ یہ 1960ء تک لاگو رہا' لیکن امریکہ پر پاکستان کے بڑھتے ہوئے انحصار کے پس منظر میں اسے تبدیل کر دیا گیا اور غیر ملکی بنک جن میں امریکی بنک بھی شامل تھے انہوں نے ملک کے اندرونی شہروں میں اپنی بنکاری پھیلائی۔ گو کہ ان شہروں میں پاکستانی بنک پہلے سے ہی قائم تھے۔

غیر ملکی امداد کے پروگرام' جو اکثر قرضے اور ادھار تھے۔ اس وقت جب پاکستان کو مغربی ایشیا میں مغرب کی فوجی حکمت عملی کے مقاصد پورے کرنے کے لیے چن لیا گیا تو 1950ء میں زیادہ تر امریکہ کی طرف سے ملنے شروع ہوئے۔ لیکن یہ پابند قرضوں کے پروگرام جلد ہی اپنا منطق اور مقصد سامنے لائے' اور فوجی اتحاد سے آزادانہ طور پر جاری رہے۔ 1958ء میں عراق میں ہونے والے قاسم کے "کو دتا" کے وقت فوجی اتحاد امتحان میں ناقص پایا گیا۔ تو اسے ترک کر دیا گیا جب 1960ء کی دہائی میں امریکہ نے خطے کے لیے نئی حکمت عملی وضع کر لی۔ ایک دفع پھر پاکستان بین الاقوامی اکھاڑے میں اپنا گزارہ خود کرنے کے لیے چھوڑ دیا گیا۔ اور اس نے اپنی خارجہ پالیسی کو دو طرفیت والی قرار دیا اور پھر کچھ وقت کے بعد اسے غیر جانبداری کی پالیسی قرار دیا۔ امریکہ سے پاکستانی تعلقات کا صدماتی لمحہ 1965ء میں پہنچا جب ہندوستان کے ساتھ جنگ کے پس

منظر میں (جو 1960ء میں چین کے خلاف جھڑپ کے نتیجے میں امریکہ اور دیگر مغربی ممالک سے بہت بڑی فوجی امداد لیتا رہا تھا) پاکستان کو تمام فوجی امداد اور ہتھیاروں کی فروخت بند کر دی اس نے ان لوگوں میں جو سادگی سے یقین رکھتے تھے کہ امریکہ سے اتحاد ہندوستان کے ساتھ جھگڑے میں پاکستان کے ہاتھ مضبوط کرتا ہے دھوکہ کھانے کا احساس چھوڑا۔ گو تاریخ اپنے آپ کو دہرا رہی ہے کیونکہ امریکہ اور مغرب نے فوجی امداد (قرضوں پر ہتھیاروں کی فروخت) پھر شروع کر دی ہے یہ عنایت افغانستان میں ان کی محاذ آرائی میں پاکستان کی شمولیت کے بدلے میں ہوئی ہے۔ مختصراً" یہ کہ امپیریل طاقتون سے پاکستان کے تعلقات کی صحیح حقیقت درجہ بدرجہ بدلتی رہی ہے۔ لیکن ہمیشہ میٹروپالیٹن سرمائے اور میٹروپالیٹن ریاست کے مفادات کی وجہ سے۔ اور یہ تبدیلی ان کی نہ کہ پاکستان کی پہل قدمی کی بنا پر ہوتی رہی ہے۔

اقتصادی طور پر پاکستان میٹروپالیٹن ریاستوں خاص طور سے امریکہ کا بہت زیادہ دست نگر ہے۔ پابند قرضوں کا اثر یہ ہوا ہے کہ انہوں نے غیر ملکی سرمائے کو پاکستان کے ترقیاتی اخراجات پر اپنی گرفت قائم کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ کیونکہ مشینری و آلات تمام قیمتوں سے زیادہ فراہم کیے جاتے ہیں اور بڑی رقوم مشاورت منصوبہ سازی اور سروے فیس کے طور پر منہا کرلی جاتی ہیں۔ (10) اس کے بدلے میں پاکستان نے غیر ملکی قرضے کا وسیع بوجھ جمع کر لیا۔ جو (بمع بنگلہ دیش) 1960ء میں 0.2 بلین ڈالر کے برابر تھا۔ 1979ء کے آخر میں صرف پاکستان کے لیے یہ 8 بلین ڈالر یعنی پاکستان کی جی این پی کا تہائی حصہ تھا 80-1979ء میں قرضوں کی واپسی میں پاکستان کی برآمدی آمدن کا 38 فیصد حصہ جذب ہو گیا۔ حالانکہ یہ سال برآمدات کے لیے اچھا تھا جس میں یہ پچھلے سال کے مقابلے میں 44 فیصد بڑھ گئی تھیں۔ اوپیک ملکوں سے امداد سال بہ سال غلط طریقے سے کبھی کم کبھی زیادہ ہوتی رہی ہے اور یہ نسبتاً چھوٹی رقم ہوتی تھی جبکہ امداد کا بڑا حصہ مغربی ممالک سے ہی آتا تھا۔

اقتصادی طور پر غالب تین طبقوں کی طاقت کے برعکس' ماتحت طبقات کی حالت بہت کمزور رہی ہے۔ کسان اور بے زمین مزدور دیہات میں' جنہوں نے کبھی کبھار مقامی جنگ جوئی کا مظاہرہ کیا ہے' طبقاتی بنیادوں پر منظم نہیں ہیں بلکہ زمینداروں کے

غلبہ والے دھڑوں کے کنٹرول میں ہیں جن پر پیپلز پارٹی بھی دیہاتی علاقوں میں اپنی انتخابی کامیابی کے لیے انحصار کرتی تھی۔ اور بالاخر یہ پیپلز پارٹی کی اس طبقاتی بنیاد سے مغائرت تھی جس نے 1977ء میں بھٹو کے خلاف فوج کی پشت پناہی سے چلائی جانے والی تحریک کے ہاتھوں اس کی شکست کو یقینی بنا دیا۔

صنعتی مزدوروں کا طبقہ جو آزادی کے وقت بہت چھوٹا تھا حجم میں بڑھ گیا ہے اور اس نے خاص سطح کی جارحیت اور تنظیم بھی حاصل کر لی ہے۔ اس نے 69-1968ء میں ایوب خان کے خلاف بہت بڑے عوامی ابھار میں اپنا آپ منوایا۔ لیکن ٹریڈ یونینیں ابھی تک کمزور ہیں اور 1970ء کی دہائی میں پاکستانی صنعت کے زوال کے پس منظر میں اور بھی زیادہ کمزور ہو گئی ہیں۔ اور آج کل فوجی حکومت کے جبر و تشدد کا شکار ہیں۔ لڑاکا کارکنوں کو پچھلے سالوں میں بغیر مقدمہ چلائے آمرانہ طور پر گرفتار اور قید کیا جاتا رہا ہے۔ اب تو حالات بہت ہی خراب ہیں۔ مزدور طبقہ بھی نسلیاتی لائنوں پر منقسم ہے۔ پاکستان میں صنعتکاری کے پہلے مرحلے میں جو کراچی میں مرتکز تھی، اردو بولنے والے ہندوستان سے آئے ہوئے مہاجروں نے مزدور طبقے کا بڑا حصہ فراہم کیا۔ بعد کے پھیلاؤ کے دوران جو ملک کے دوسرے شہروں تک پھیلا۔ نئی بھرتی شمال مغربی پنجاب کے غربت زدہ زراعتی علاقوں اور خاص طور سے شمال مغربی سرحدی صوبہ سے ہوئی۔ ان کے درمیان نسلیاتی اختلافات کو، ملازم رکھنے والوں انتہائی دائیں بازو کی سیاسی پارٹی جسے امریکی ایجنسیوں کی متحرک حمایت رہی ہے، زمینداروں اور سرمایہ داروں کے ایک حصے نے استعمال کیا۔

مزدور طبقے کی تنظیم اس کے ڈھانچے اور عمل پر ایک اہم اثر یہ حقیقت ہے کہ صنعتی تنازعات میں ثالثی ایک تفصیلی اداراتی ڈھانچے کے ذریعے ہوتی ہے جو ریاستی نوکر شاہی کو موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ صنعتی تعلقات کے انتظام اور توڑ جوڑ کے ہر مرحلے میں بلاواسطہ طور پر دخیل ہو۔ یہ عمل مزدور طبقے کی تنظیموں کو متاثر کرتا ہے اس حد تک کہ یہ ان کے اندر ان کے لیے جو قانون کی جانکاری اور نوکر شاہی طریق کار سے واقفیت رکھتے ہیں اور جو صنعتی عدالتوں، حکومتی محکمہ محنت اور دیگر اداروں ایجنسیوں اور عدالتوں میں مزدوروں کی طرف سے پیش ہوتے ہیں کے لیے ایک کار منصبی قائم کر

دیتا ہے۔ یہ تفصیلی ڈھانچہ جو مزدور طبقے کے لڑاکا پن کو کنٹرول، محدود اور ساز باز کے ذریعے قابو کرنے کے لیے وضع کیا گیا، "زیادہ بڑھی ہوئی" کالونیائی ریاست کا ورثہ ہے جسے پس کالونیائی ریاست نے محدود نہیں کیا بلکہ اور بڑھایا ہے۔

پاکستانی سوسائٹی کے دوسرے طبقات میں سے ہمیں مختصر طور پر تعلیم یافتہ تنخواہ دار طبقے کا ذکر کرنا ہو گا جو کالونیائی اور پس کالونیائی ریاستوں کی سیاست میں متلون کردار ادا کرتا ہے۔ دیگر سب سے بالا یہی وہ طبقہ تھا جو تحریک پاکستان کے پیچھے تھا۔ مسلمانوں کی یہ تحریک بطور کم مراعت یافتہ نسلیاتی گروہ تھی نہ کہ ایسی جو اسلام کے لیے بحیثیت نظریہ ہو۔ یہ حیران کن بات نہیں ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں مذہبی رخ رکھنے والی تحریکیں اور گروہ، جن میں جماعت اسلامی بھی شامل ہے۔ مسلم لیگ اور تحریک پاکستان کے خلاف تھیں۔ جبکہ جناح جو اس تحریک کا عظیم قائد تھا۔ اپنی سوچ میں سیکولر اور طرز زندگی میں مغربی انداز رکھتا تھا۔ وہ تعلیم یافتہ مسلمان سیلریٹ (تنخواہ دار طبقہ) کی امنگوں اور کردار کی علامت تھا۔ یہ طبقہ ہندوستان میں اپنے تئیں ہندوؤں اور دوسروں کے مقابلے میں خود کو ناموافق صورت حال سے دوچار سمجھتا تھا۔ جبکہ غیر مسلم لوگ اکھنڈ بھارت یعنی ناقابل تقسیم ہندوستان کا نعرہ لگا کر مسلمانوں کے دعوے کے قانونی جواز سے انکار کرتے تھے۔ سیلریٹ بحیثیت طبقہ تحریک پاکستان کا بنیادی سہارا تھا۔ اور اس نے اپنی نسلیاتی مسلمان شناخت کا نہ کہ ایک مذہبی ریاست کے قیام کے وعدے کا اعلان کیا۔

مسلمانوں کی حیثیت سے نسلیاتی خود شناخت ہندوستان میں غالب نسلیاتی گروپوں کے خلاف ایک ہتھیار تھا۔ نسلیت سے متعلق کچھ خیالات کے برعکس یہ تغیر ناپذیر یا منجمد و ثقافتی طور پر متعین پہلے سے بنی ہوئی چیز نہیں۔ باوجودیکہ ایک نسلیاتی نظریہ بڑی گہرائی میں جاگزین ثقافتی مواد کو سیاسی طور پر نتیجہ خیز ہونے اور کافی حد تک اپنی اپیل میں وسیع البنیاد ہونے کے لیے استعمال کرتا ہے تاکہ کمیونٹی کے وسیع تر حصوں کو تحریک میں لایا جائے۔ اس لیے نسلیت لابدی طور پر ایک مواقعاتی اور سیاسی مظہر ہے۔ بدلتے ہوئے سیاسی حالات میں جب نئی گروہی وابستگیاں سامنے آتی ہیں تو یہ تعریف نو کی متقاضی ہوتی ہیں۔ پاکستان کے قائم ہوتے ہی مسلم

قوم پرستی، جیسی کہ ہندوستان میں نمو پذیر ہوئی تھی، حالات سے مزید تعلق کھو بیٹھی۔ یہ ہندوستان میں کم مراعات یافتہ مسلمان گروپوں کے لیے ایک ریاست تخلیق کر کے اپنا مقصد پورا کر چکی تھی۔ اب پاکستان میں انہوں نے اپنے آپ کو سیلیریٹ کے زیادہ اور کم مراعات یافتہ گروپوں کی صفوں میں منقسم پایا۔ تفریق کے ایسے امکانی انداز میں جو پہلے کی سانجھی جدوجہد والی مشترک شناخت نے دھندلا دیا تھا۔ اب پنجابی اور شمالی ہندوستان کے اردو بولنے والے مہاجر سیلیریٹ کے نئے مراعات یافتہ ممبران بمقابلہ غیر مراعات یافتہ بنگالیوں، بلوچیوں، سندھیوں اور پٹھانوں کے پہچانے جانے لگے۔ اس لیے حیرانی کی بات نہیں ہے کہ پاکستان میں نسلیاتی شناختوں کی تعریف نو ہوئی۔ آزادی کے بعد "مسلمان قوم" کی پرانی شناخت تیزی سے تحلیل ہو گئی اور اس نے مختلف علاقائی گروپوں کے نئی نسلیاتی شناخت کے دعووں کے لیے جگہ چھوڑ دی۔ ان گروپوں کی قیادت متعلقہ سیلیریٹ کے پاس تھی۔ وہ اپنی علاقائی، ثقافتی اور لسانی شناختوں کی بنا پر قومیتی مقام کا دعویٰ کرتیں اور پاکستان میں مراعات یافتہ نسلیاتی گروپوں کے مقابلے میں دیگر باتوں کے علاوہ نوکر شاہی اور فوج میں اسامیوں کے حصول کا مطالبہ کرتی تھیں۔

ایسے مطالبات کا توڑ کرنے کے لیے مراعات یافتہ گروپوں نے پاکستان میں پہلی دفعہ اسلامی نظریئے کی صف آرائی ایسے انداز میں کی کہ تحریک پاکستان کے دوران کبھی نہ ہوئی تھی۔ اب انہوں نے تصور پیش کیا کہ پاکستان ایک اسلامی ریاست اور سوسائٹی ہے اور شہری کا تصور یہ کہ وہ مسلمان ہے۔ اس نقطہ نظر نے علاقائی نسلیاتی شناختوں کے اخلاقی و قانونی جواز اور اس محاورے میں کیے گئے ان کے مطالبات کو رد کر دیا۔ اس میں ایک تضاد ہے کیونکہ فوج اور نوکر شاہی کے اکثر اراکین آبادی کے کسی دوسرے حصے سے زیادہ، مغربی اور سیکولر طرز کا انداز زندگی رکھتے ہیں اس لیے ایک "اسلامی ریاست" کے آدرش کو کلبیاتی طور پر ہی قبول کرتے ہیں۔ وہ ایسا مقامی قوم پرستی کی طرف سے سماجی نظام اور ریاست میں منصفانہ سلوک اور جائز مقام کے مطالبات کے خلاف جوابی حملے کے طور پر کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ مطالبات ان کے مقام اعزاز کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں۔

غالب نسلیاتی گروہوں کی طرف سے اسلامی نظریئے کو اختیار کرنے کے نتیجے میں اسے ان میں ایک نئی سماجی بنیاد حاصل ہو گئی۔ سب سے اوپر یہ کہ ان لوگوں میں جو ریاستی مشینری میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے۔ یوں پاکستان میں اسلامی نظریئے کے مسئلے میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہو گیا۔ اور اسے نئی اہمیت دے دی گئی۔ لیکن کیونکہ اُس کے اختیار کرنے کی بنیاد کلیاتی اور منافقانہ تھی اس لیے یہ اپنے تضادات اور کمزوریوں سے پاک نہیں ہے۔

ان طبقات میں سے کونسا طبقہ پاکستان میں "حاکم طبقہ" ہے؟ ایسے پاکستانی دانشوروں اور لکھاریوں نے جو یہ سوال اٹھاتے ہیں یہ یقین عام ہے کہ ایوب خاں کے 1958ء کے "کو دتا" حکومت پر قابض ہونے تک یہ "جاگیردار" یا "نیم جاگیردار" یا "جاگیرداریت" والا طبقہ تھا۔ یہاں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ طبقاتی لیبل بلا تفریق استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور اکثر اکٹھے (درست معنوں اور ساختیاتی مظہرات سے متعلق بے یقینی کے احساس کو منعکس کرتے ہوئے) پاکستانی ڈھانچے کے سائنسی تاریخی تجزیئے میں طبقے کے ایسے تصورات کی بنیاد بنانے کی سنجیدہ کوششوں کے بغیر استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ خیال کہ 1958ء تک پاکستان میں ایک "جاگیردار طبقہ" حکمران تھا۔ اس حقیقت پر مبنی تھا کہ اس وقت تک پاکستان میں حکومت کی ہیئت پارلیمانی تھی اور سیاسی قیادت غالب طور پر بڑے زمینداروں سے تھی۔ مزید تکرار کی جاتی ہے کہ ایوب حکومت "بورژوئی انقلاب" کی نمائندگی کرتی تھی جب قیادت مقامی سرمایہ داروں اور دیہاتی سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی۔ بھٹو حکومت کا عروج تب ایسے تجزیہ نگاروں کی نظر میں جاگیردار طاقت کا دعویٰ ثانی تھا جو فوج کے حکومت پر قابض ہونے کے ساتھ سرمایہ داروں سے دوبارہ شکست کھانے والا تھا۔ ایسا تجزیہ بالاثر پارٹی کی سیاسی حکمرانی کو جاگیرداری غلبے اور فوجی حکمرانی کو سرمایہ داری غلبے کے مترادف گردانتا ہے۔ ایسے نتیجے پاکستان میں طبقاتی ڈھانچے اور طبقاتی وابستگیوں کے بارے میں غلط فہمیوں کی بنیاد پر قائم ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سیاسی پارٹیوں اور فوج کے تحت یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں کی شکلوں کی اہمیت کو نہیں سمجھتے۔

میں نے بنیادی ساختیاتی مسئلے کا تجزیہ کسی اور جگہ کیا ہے۔ (11) یہاں میں صرف

اس تجزیئے سے نکلنے والے نتیجے کو بیان کروں گا وہ یہ ہے پاکستان میں زمین کی ملکیت والے طبقات جاگیردارانہ انداز پیداوار میں مقیم نہیں ہیں۔ اس لیے وہ بورژوئی اور سرمایہ داری کی قوتوں کے ساتھ ساختیاتی اور مخاصمتی تضاد میں الجھے ہوئے نہیں ہیں۔ اس کے برعکس کیونکہ وہ ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے کے اندر مقامی اور میٹروپالیٹن سرمایہ دار کے ساتھ مقیم ہیں اس لیے یہ بھی سرمایہ داری کی ترقی کے منطق کی مطابقت میں ترقی کرتے ہیں۔ قطعی طور پر' ہماری حالیہ بحث کے متن کی روشنی میں' ہم پہچانتے ہیں کہ دیگر دو اقتصادی طور پر غالب طبقوں سے اشتراک میں اس کا مفاد بھی ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے کی تخلیق مکرر اور اسے محفوظ رکھنے میں ہے۔ ہم ابھی پاکستان میں سیاسی پارٹی کی حکومت کے مقام اور فوجی حکمرانی کو طبقاتی حکمرانی کی متبادل شکلوں کے طور پر لیتے ہوئے ان کا تجویز کریں گے۔ لیکن پہلے ہم مختصر طور پر اس بات کا جائزہ لیں گے کہ یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے کس طرح تین اقتصادی طور پر غالب طبقوں کے حریفانہ مفادات پورے کیے ہیں۔ اور یہ دیکھنے کے لیے، کہ کیا انہوں نے واقعی دوسروں کے مقابلے میں ایک طبقے (یعنی جاگیردار طبقے) کے مفادات پورے کیے ہیں یا جیسا کہ ہم تجویز کرتے ہیں کہ پاکستان میں ریاست نے ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے کو برقرار رکھنے اور اس کی تخلیق مکرر کے لیے تین اقتصادی طور پر حاوی طبقوں کے طاقت کے بلاک کے غلبے کے تحت ان تینوں کے اکٹھے نہ کہ کسی بھی مرحلے پر ان میں سے کسی ایک کے مفادات کی آبیاری کی ہے۔ مزید یہ کہ ہم اس حقیقت کے مضمرات کا مطالعہ کریں گے کہ ریاست ہی ان کے حریفانہ مفادات کی ثالثی کرتی ہے جو یہ اقتصادی طور پر حاوی طبقات میں سے کسی ایک کے مقابلے میں علیحدہ طور پر خود مختار ہونے کی بنا پر ہی کر سکتی ہے۔ لیکن اضافی سرمایہ داری کے ساختیاتی لزومات اور ان تین طبقوں کے اجتماعی مفادات کے تحت۔ "ریاست کی نسبتاً خود مختاری" کے ایک معنی یہ ہیں جو اکثر اوقات ایک خام خیالی کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ہمارا تجزیہ تجویز کرتا ہے کہ ان حالات میں کسی ایک طبقے کو حاکم طبقہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس دلیل کی توثیق ریاست کی حقیقی پالیسیوں کی اقتصادی طور پر حاوی طبقات کے

جداگانہ مفادات کی روشنی میں کی جا سکتی ہے یہ دیکھنے کے لیے کہ کیا وہ حقیقی طور پر متعصب اور ان طبقات میں سے دوسروں کے مقابلے میں ایک کے حق میں تفریق کرنے والے ہیں۔ اگر ہمیں پاکستان کے پہلے گیارہ سالوں میں ایوب خان کے کو دتا تک جب یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ جاگیردار طبقہ حاکم طبقہ تھا۔ یہ دریافت ہو کہ حکومت نے زمیندار طبقے کے مفادات کے خلاف تفریق کی تو یہ اس خیال کے خلاف کہ دراصل یہ حاکم طبقہ تھا پرزور دلیل ہو گی۔

زمیندار طبقات

ہم نے دیکھ لیا ہے کس طرح پاکستانی ریاست نے سرگرمی اور مستعدی سے مقامی صنعتی سرمایہ دار کی تخلیق کی سرپرستی اور اس کی ترقی کی حوصلہ افزائی کی ہے اور انسے ہر سہولت اور مراعت دی ہے۔ ایک فیصلہ کن مثال' پاکستانی ریاست کی ایک ذیلی مسئلے میں نہیں بلکہ لازمی اہمیت کے مسئلے یعنی شرح تبادلہ کی پالیسی میں جو کہ ان قیمتوں کو متعین کرتی ہے جو صنعتکاروں کو اپنی درآمداتی مداخلت کی خرید کے لیے ادا کرنی پڑتی ہیں۔ (اور کمیابی کی صورت میں درآمد شدہ اجناس کی فروخت سے جس پیمانے پر وہ نفع کماتے ہیں) اور دوسری طرف وہ قیمتیں ہیں جو زراعت پیشہ لوگ ان اجناس کے عوض وصول کرتے ہیں جو برآمد کے لیے پیدا کی گئی ہوں۔ ہم پہلے ہی پاکستان کے ستمبر 1949ء کے اپنی کرنسی کی 'قیمت سٹرلنگ علاقے کی دیگر کرنسیوں کی مطابقت میں کم نہ کرنے کے فیصلے کے سرمایہ داروں کی اقتصادی حالت پر اثرات کا جائزہ لے چکے ہیں اس سے انہیں درآمد شدہ اشیاء کی تجارت میں بار آور منافعے دستیاب ہوئے اور صنعتی سرمایہ کاری کی قیمت میں بہت زیادہ کمی واقع ہوئی۔ اسی طرح پاکستانی کرنسی کی زیادہ قدر ہونے کی بنا پر برآمد کے لیے پیدا کی جانے والی زراعتی اجناس کے پیدا کاروں کو بیرونی ملکوں میں اپنی اجناس کی فروخت پر جوابی طور پر بہت کم قیمت ملتی۔ پاکستان ابھی صنعتی پیداوار کی برآمد کے میدان میں داخل نہیں ہوا تھا۔ پاکستانی روپے کی قدر تبادلہ میں اضافے کا بوجھ زمینداروں اور کسان پیداواریوں کو اٹھانا پڑا۔ پالیسی کے رخ کو دیکھیں جو درحقیقت زمینداروں کے مفادات کے خلاف تفریق برتتی تھی تو ہم یہ نہیں

کہہ سکتے کہ وہ "حاکم طبقہ" تھے۔ اور نہ ہی کمزور و غیر موثر اور ریاستی سرپرستی میں نمو پذیر سرمایہ دار یہ پالیسیاں بنوا سکتا تھا۔ یہ ثانوی سرمایہ داری کے لیے لزوماتی اصولوں کے تحت بنیں۔

1955ء تک زمینداروں اور سرمایہ داروں کے شرح تبادلہ کی پالیسی سے متعلق مفادات یکجا ہونے لگے۔ پاکستانی صنعتکار اب روئی اور پٹ سن کی بنی ہوئی اشیا کی برآمدی منڈیوں میں داخل ہونا شروع ہوئے تھے۔ اب اعلیٰ شرح تبادلہ ان کے لیے موزوں نہ تھی یہ ان کی اشیاء کو برآمدی منڈیوں میں قابل مقابلہ نہ رہنے دیتی تھی۔ اب وہ نئے منصوبوں پر ابتدائی خرچ کی قیمت سے متعلق فکرمند نہ ہوتے زیادہ اس لیے کہ ان صنعتوں میں جن کے اب وہ مالک بن گئے تھے ان کی اپنی رقم کم لگی تھی اور سرمایہ کاری کی رقم کا بڑا حصہ پبلک اداروں سے لیا گیا تھا۔ انہوں نے دریافت کیا کہ وہ اپنی رقم تو ایک سال یا اٹھارہ ماہ کی قلیل مدت میں واپس لے سکتے ہیں۔ انہوں نے روپے کی قیمت کم کرنے کے لیے دباؤ ڈالا۔ اور یہی تھا جو زمیندار بھی بری طرح چاہتے تھے۔ اور زیادہ اس لیے کہ زرعی اجناس کی قیمتیں بین الاقوامی سطح پر گر گئی تھیں۔ لہٰذا حکومت نے 31 جولائی 1955ء کو کرنسی کی قدر 30 فیصد گھٹا دی۔

ایوب حکومت کے تحت ایک مخترع سکیم بنائی گئی جس نے صنعتکاروں کو بہترین مواقع فراہم کیے۔ اور زمینداروں کو بھی درآمدی اشیاء کے صارفوں کی قیمت پر خوش رکھا۔

یہ بونس ووچر سکیم تھی۔ جس نے بالاٰخر' متعدد شرح ہائے تبادلہ کا نظام متعارف کرایا۔ پیچیدہ تفصیلات میں جائے بغیر ہم نوٹ کر سکتے ہیں کہ سکیم کا بنیادی اثر پاکستانی روپے کی بلند بنیاد برابری قدر کو قائم رکھنا تھا۔ جس پر صنعتکار پلانٹ اور ساز و سامان روپے کی کم قیمت پر درآمد کر سکتے تھے۔ زرعی اور صنعتی اجناس برآمد کرنے والے روپے کے برابر (اوپر نیچے ہوتی ہوئی) درمیانی شرح پر وصول کرتے۔ جو برابری کی شرح سے کم و بیش 50 فیصدی زیادہ ہوتی۔ دوسری طرف اشیائے صرف کی درآمد شدہ اشیاء کی ادائیگی تیسری شرح پر کی جاتی جو برابری قدر کی دو سے ڈھائی گنا تک ہوتی۔ یہ سکیم 1972ء تک جاری رہی' جس وقت تک صنعتکاروں کو بنگلہ دیش کی آزادی کے بعد

وہاں کی تسلط شدہ مارکیٹوں کے کھو جانے کی وجہ سے ایک نئے بحران کا سامنا کرنا پڑا۔ مئی 1972ء میں بھٹو حکومت نے اس لیے روپے کی قیمت میں 57 فیصد کمی کی جس نے پاکستانی صنعتکاروں کو اس قابل بنایا کہ وہ اس مشکل صورت حال سے عہدہ برآ ہو سکیں۔

اس کے برعکس پاکستانی زمینداروں کے لیے اتنا اچھا وقت کبھی نہیں آیا جتنا کہ ایوب حکومت کے دوران جس کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ زمیندار دشمن تھی۔ صرف ایک بات جس کی تاویل اس روشنی میں کی جا سکتی ہے وہ ہے 1959ء کی زرعی اصلاحات جو اپنے اثر میں علامتی زیادہ اور حقیقی کم تھیں۔ ان سے مزروعہ اراضی کا صرف 1.6 فیصدی متاثر ہوا تھا۔ (12) دوسری طرف زمیندار طبقے کے سب سے طاقتور نمائندے، نواب کالا باغ کو مغربی پاکستان کا گورنر بنایا گیا تھا۔ یہ ایسی کلیدی حیثیت تھی جس سے وہ زمیندار طبقے کے مفادات کو فروغ دینے والی پالیسیاں لاگو کر سکتا تھا۔ اور اس نے بڑے زور شور سے ایسی پالیسیاں بنائیں۔ زراعت اور اس سے متعلق شعبے، وفاقی دستور کے تحت صوبائی موضوعات تھے اس لیے اس کی قلمرو میں تھے۔ ملک خدا بخش بچہ اس کا دست راست تھا اور اس نے آپ کو زمیندار مفادات کا بہت قابل ترجمان اور بہت اہل منتظم ثابت کیا۔ اور اس طرح ان کے فروغ میں بہت موثر تھا۔ کالا باغ کے قتل کے بعد بھی یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں میں بچہ اس میدان میں کلیدی کردار ادا کرتا رہا۔

کالا باغ نے زمیندار طبقوں کے لیے اپنا نیا پروگرام نومبر 1960ء کے فوڈ اینڈ ایگریکلچر کمیشن جس کا وہ چیئرمین تھا اس کے ذریعے شروع کیا۔ اس کے تحت زمینداروں کو قرض دینے والی ایجنسیاں دوبارہ منظم کی گئیں اور پاکستان زرعی ترقیاتی بنک قائم کیا گیا جو کیفیتی اعتبار سے نئے پیمانے پر عمل کرنے کا اہل تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ زراعتی ترقیاتی کارپوریشن اور متفرق دوسری تنظیمیں زرعی پیداوار کے فروغ کے لیے قائم کی گئیں۔ اور زراعت کے محکموں کو پھیلایا گیا اور ان کی تنظیم نو کی گئی۔ اب بہت سی زرعی اصلاحات پر بہت بڑی اعانتیں فراہم کی گئیں۔ ان میں گندم کی ضرورت سے زیادہ اونچی "امدادی قیمت" تھی۔ پلاننگ کمیشن نے اس کی پرزور مخالفت

کی لیکن کوئی اثر نہ ہوا۔ ایک دیہاتی کاموں کا پروگرام (رورل ورکس پروگرام) قائم کیا گیا۔ جس نے ایسے منصوبوں میں جو صرف بڑے زمینداروں کی ضروریات اور مفادات کے لیے ہی موزوں تھے نہ کہ چھوٹے کسانوں کے لیے وسیع ذرائع صرف کیے۔ اور انہیں "بنیادی جمہوریت" کے نظام کے ذریعے دیہاتوں میں غالب زمینداروں کے بالواسطہ کنٹرول میں دے دیا۔ یہ پاکستان میں "سبز انقلاب" کی بنیاد تھی۔ (13)

مشینی فارمنگ بڑے پیمانے پر بٹائی داروں کو نکال رہی تھی۔ یہ مسئلہ بہت سے مسائل میں سے ایک تھا جس پر متبادل پالیسیوں کے لیے ریاستی نوکر شاہی کے اندر بہت سی لڑائیاں ہوئیں۔ اس کیس میں امریکی انتظامیہ کے کچھ حصے کی طرف سے حوصلہ افزائی بھی تھی کیونکہ وہ اس کے سیاسی نتائج اور اقتصادی جواز سے متعلق متفکر تھے۔ دوسرے پنجسالہ منصوبے میں پلاننگ کمیشن واضح طور پر اس کے خلاف ہو گیا۔ لیکن زمیندار دھڑے نے ایسی مخالفت کے باوجود لڑائی جیت لی۔ 1969ء میں لڑائی پھر شروع ہوئی اس وقت امریکہ امداد میں دیئے جانے والے پیسے کے ٹریکٹروں کی درآمد کے لیے استعمال کی اجازت دینے سے ہچکچاتا تھا۔ لیکن زمیندار دھڑے کے دباؤ کے تحت جو کہ ریاستی نوکر شاہی اور فوج کے اندر بڑی اچھی طرح قدم جمائے ہوئے تھا مشینی فارمنگ کے مزید پھیلاؤ کو روکنے والی تحریک ناکام ہو گئی۔ زمینداروں اور سرمایہ داروں کے مفادات کی پیروی جتنی زیادہ شد و مد سے ایوب حکومت کے تحت ہوئی اتنی کبھی نہیں ہوئی۔ یہ خیال کہ اس حکومت کے تحت بڑے زمینداروں کے مفادات پس پشت ڈال دیئے گئے تھے بے بنیاد ہے۔

میٹروپالیٹن سرمایہ دار، جس کی قیادت امریکی سرمایہ کرتا ہے' اپنی سرمایہ کاری کے ذریعے پاکستان میں ساختیاتی موجودگی رکھتا ہے دونوں شکلوں یعنی جو ان کی مکمل ملکیت ہیں اور وہ جو نجی سرمائے کے ساتھ یا پبلک سیکٹر منصوبوں کے ساتھ اشتراکت میں ہیں یا پرائیویٹ پاکستانی کاروباریوں کو قرضے دینے کی بنا پر ان کے ساتھ مالی رشتوں کے ذریعے' مالیاتی اداروں کے ذریعے اور حکومت پاکستان کے ذریعے یہ اقتصادی طور پر غالب تین طبقوں میں سب سے زیادہ طاقتور ہے۔ لیکن یہ حکومت پاکستان کو بلاواسطہ کالونیائی حکمرانی کے دور کی طرح اپنی پالیسیاں سادہ اور بلاواسطہ طور پر نہیں منوا سکتا۔

باوجودیکہ یہ ملک میں بہت اثر و رسوخ اور اختیار رکھتا ہے۔ یہ خود "حکمران طبقہ" نہیں ہے۔

پاکستان کی تاریخ میں ایسے لمحے آئے ہیں' جبکہ امریکہ حکومتیں گرانے اور نئی حکومتیں قائم کرنے کا ذریعہ بنا۔ 1950ء میں اس نے پاکستان کو ایک فوجی اتحاد میں کھینچ لیا اور ملک کے محدود ذرائع کو امریکہ کی سامراجی فوجی حکمت عملی "مشرق وسطیٰ کے دفاع" اور اس کے تیل کے مفادات کی حفاظت کی خاطر خرچ کروا دیا۔ یہ ایسی پالیسی تھی کہ پاکستان کے لیے اس میں کرائے کے فوجیوں کے کردار کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے برابر میں ایسی بھی مثالیں ہیں جب پاکستان نے میٹروپالیٹن سرمائے کے مفادات کے خلاف عمل کیا ہے۔ یوں' جیسا ہم نے نوٹ کیا ہے' جب پاکستان بنایا گیا تو سب سے پہلے اٹھائے جانے والے اقدامات میں سے ایک غیر ملکی بنکوں کا اندرون ملک داخلہ پر پابندی تھا' انہیں صرف "بندرگاہی شہروں" تک محدود کر دیا گیا (اس میں جزیرائی شہر نارائن گنج بھی تھا جو پٹ سن کی برآمدی تجارت کا مرکز تھا) یہ قدم تھا جس نے پاکستانی بنکوں کے لیے ممکن بنایا کہ وہ پورے ملک میں اپنی شاخیں پھیلا لیں اور اپنے آپ کو مضبوطی سے قائم کر لیں۔ بصورت دیگر وہ ایسا کرنے میں کامیاب نہ ہو سکتے تھے۔ ایوبی حکومت کی آمد تک یہ ممکن نہیں تھا کہ یہ قانون الٹ دیا جائے۔ اور امریکی اور دیگر غیر ملکی بنک اپنی شاخیں اندرونی شہروں تک پھیلا لیں۔ میٹروپالیٹن سرمایہ دار اور مقامی طبقات میں تصادم کے نتائج کے ناقابل پیشگوئی ہونے کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں کیونکہ وہ ہر دفعہ اول الذکر کے حق میں ہی فیصل نہیں ہوتیں۔ بیشک وہ تصادمات جو جوابی حملے اور شدید دباؤ مثلاً امداد کی معطلی کی صورت میں وقوع پذیر ہوئے ہیں وہ میٹروپالیٹن ریاستوں کی مداخلت کی وجہ سے ہوئے ہیں۔ میٹروپالیٹن سرمایہ دار بہت اثر و رسوخ کا حامل ہے۔ لیکن پس کالونیائی ریاست کے ساتھ معاملہ کرنے کے لیے اسے توڑ جوڑ کرنا' دباؤ ڈالنا اور دھمکی دینا پڑتی ہے اور اسے مقامی طبقات کی طرح رشوت دے کر اپنا کام نکالنا پڑتا ہے۔ اس لیے میٹروپالیٹن سرمایہ دار کی چھائی ہوئی طاقت اور اثر کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی ہم اسے "حاکم طبقہ" قرار دینے کا کوئی جواز نہیں دیکھتے۔

ابھی تک اپنی دلیل کے جس مقام پر ہم پہنچے ہیں اس سے کیا اخذ کریں جبکہ تینوں اقتصادی طور پر حاوی طبقات میں سے کسی کو بھی صحیح طریقے پر "حاکم طبقہ" قرار نہیں دیا جا سکتا؟ کیا اس لیے یہ حق ہے کہ ہم ریاست اور سیاسی طاقت کی طبقاتی بنیاد کے تصور کو کسی ایسے تصور کے حق میں ترک کر دیں جس کے مطابق آزاد تیرتی ہوئی خود مختار ریاست جس کا اپنا خود مختار منطق اور مرضی ہے اور وہ سماجی بندھنوں سے آزاد ہے؟ نہیں بالکل نہیں۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ایک طبقاتی تفریق والی سوسائٹی جس میں اقتصادی طور پر حاوی اور ماتحت طبقات ہوں وہاں ریاست سوسائٹی کے مجموعی ڈھانچے کی جزو لازم ہوتی ہے اور اس کا کام طبقاتی بنیاد والے سماجی نظام اور طبقاتی غلبے اور ماتحتی کے رشتوں کو قائم و بحال رکھنا ہوتا ہے۔ یہ ان حالات کو محفوظ بناتی ہے جو ایسے سماجی نظام کی تخلیق مکرر کے لیے ضروری ہیں جس میں ہمارے تینوں اقتصادی طور پر حاوی طبقات سکونت پذیر ہیں سول سوسائٹی میں ریاست کا یہ کردار ثانوی سرمایہ داری کے ساختیاتی تحکمات سے ترکیب پاتا ہے۔ یہ خیال وہ کلیدی خیال ہے جو ہم نے ریاست اور سول سوسائٹی کے باہمی رشتے اور طبقاتی بنیاد رکھنے والی سوسائٹیوں میں ریاست کے انداز عمل کو سمجھنے کے لیے پیش کیا ہے۔

"ساختیاتی تحکمات" کا خیال جو میں نے اپنے تجزیاتی قالب کے مرکزی خیال کے طور پر پیش کیا ہے۔ ایک ہی طرح کی زبان کی بناء پر اسے ایسے خیالات سے جو (Structuralist Functionalist) ساختیاتی (تفاعلی) (Structural Causation) ساختیاتی تسبیب' یا ریاست کے یا انفرادی سرمایہ دار کے افعال و اعمال کی تعین سے متعلق ہیں خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ اس نکتہ نظر سے افراد اور ریاستی مشینری کے ممبران ان ڈھانچوں کے ایجنٹ اور خدام ہیں اس لیے ان کے اعمال ساختیاتی نسخوں سے ماخذ ہوتے ہیں۔ دوسری طرف ہمارے تصور کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست یا انفرادی سرمایہ دار کے حقیقی اعمال کو متعین کرنے کے لیے صرف ساختیاتی حالات ہی کافی ہیں۔ ہمارے تصور کے چوکھٹے میں وہ پہلے سے طے شدہ پروگرام کے تحت کردار ادا کرنے والے نہیں ہیں۔ اس کے برعکس یہ خیال جیسے میں نے بیان کیا ہے ایک تجزیاتی چوکھٹا کھولتا ہے تاکہ ایک طرف وہ ساختیاتی حالات کا جائزہ لے اور دوسری

طرف ساتھ ہی ساتھ جدلیاتی طور پر ریاست کے محافظوں یا انفرادی سرمایہ داروں کے شعوری اور بامقصد اعمال کا احاطہ کرے۔ ساختیاتی حالات سماجی ایجنٹوں کے افعال کو متعین نہیں کرتے لیکن ان کے افعال کے نتائج جو اپنی باری پر بعد میں ہونے والے شعوری اور بامقصد افعال (جو اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہوتے ہیں) ان سے نکتہ ہائے گریز بن جاتے ہیں۔ ایسے نظریاتی چوکھٹے کی روشنی میں ہم وقت کے ساتھ معروضی حالات سے تعلق میں عمل کی سمتوں کی ترقی کو سمجھتے ہیں۔ ساختیاتی حالات اور بامقصد افعال کو باہمی تعین کی جدلیاتی باہم دگری میں سمجھتے ہیں۔ "ساختیاتی تحکم" اس لیے سرمایہ دارانہ معیشت اور سوسائٹی (ثانوی یا پہلی کے وظائف کا منطق ہے۔ یہ سرمایہ دارانہ ترقی کے تسلسل اور سرمائے کے مجتمع ہونے کی معروضی ضروریات کا حوالہ دیتا ہے۔ فائدہ مند اقتصادی عمل کی شرائط اور ذرائع کی ایسی تخصیص جو "نتیجہ خیز" اور "بے نتیجہ" میں تفریق کا تعین کرنے اور ادائے قرض کی صلاحیت (مقدرت) اور عدم صلاحیت میں خط امتیاز کھینچتا ہے۔ وہ حساب کے ان ثابتوں (Parameters) کی تعریف کرتے ہیں جن پر سرمایہ دار افراد اور سرمایہ دار ریاست کے افعال کی بنیاد ہے۔

لیکن نہ ہی محافظان ریاست اور نہ ہی سرمایہ دار افراد مکمل "وژن" رکھتے ہیں۔ اور اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ ان کی امیدوں اور تخمینوں کی بعد میں ہونے والے واقعات تصدیق کریں گے۔ نہ ہی وہ کامل مہارت رکھتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے اعمال کے بلا ارادہ مرتب ہونے والے روزمرہ کے نتائج سے بڑی حد تک سیکھتے ہیں، گو مکمل طور پر نہیں لیکن کسی نہ کسی طرح "ساختیاتی تحکم" کے تقاضوں کے تحت ہی عمل کرنے کا انتظام کر لیتے ہیں۔ ان کے افعال اس لیے متلونی نہیں ہوتے اور نہ ہی ناقابل پیش گوئی ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ وہ معروضی طور پر ضروری تقاضوں سے انحراف کر سکتے ہیں۔ انحرافات صرف نامکمل علم اور پیش بینی کی کمی کی بنا پر ہی نہیں ہوتے بلکہ نظریئے کی وجہ سے حقیقت کے انعطاف کی بنا پر بھی ہوتے ہیں۔ یہ انعطاف معروضی حقیقت کے پورے منطق کے راستے کو مسدود کر سکتا ہے اور پالیسیاں بنانے اور ان کے اطلاق پر خود کو اثر انداز کر سکتا ہے۔ ریاستی پالیسیاں بنانے میں یہ یقیناً خاص طور سے اہم

ہے۔ آخرکار ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہر خاص حالت کے لیے کوئی انوکھے حل نہیں ہوتے۔ عمل کے حقیقی رخ اس سے انحراف کر سکتے ہیں جو معروضی طور پر وقت کے کسی نکتہ پر زیادہ سے زیادہ عمل کا راستہ ہو سکتا ہے۔ عمل کے متبادل چناؤ یا تو سرمایہ دارانہ ترقی کو مہمیز لگا سکتے ہیں اور اس کے معاون ہو سکتے ہیں یا پھر اسے بگاڑ اور سست کر سکتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ ترقی کے چوکھٹے کے اندر ہی نتائج کے وسیع مختلفات کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

خیالات کے اس چوکھٹے کے ذریعے ہم دو طریقے دیکھ سکتے ہیں جن سے ریاست کی پالیسی سازی پر اثرات مرتب کیے جاتے ہیں۔ ایک تو اقتصادی طور پر غالب طبقات اور ان کے ساتھ ماتحت طبقات کے مطالبات کے جواب میں جو وہ عوامی سطح پر یا ریاستی مشینری کے اندر قائم شدہ اداراتی ذرائع کے توسط سے کرتے ہیں طبقات کی شعوری سطح اور تنظیم' سیاسی معاملات کے بحران کی فطرت اس حد (درجے) کو متعین کر سکتے ہیں جس تک ریاست ماتحت طبقات کی ضرورتوں کا نوٹس لیتی ہے تاکہ موجودہ سیاسی اور سماجی نظام محفوظ اور برقرار رکھا جائے۔ یہ امکان ہمیں اس طریقے کے دوسرے پہلو سے متعلق چوکنا کر دیتا ہے جس میں غالب طبقے کے مفادات ریاست کی پالیسی سازی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ضروری نہیں کہ ایسا غالب طبقے کے ایماء پر ہی ہو۔ بلکہ ریاستی مشینری کے ممبران خود آزادانہ طور پر ایسا کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ غالب طبقات کی طرف سے اعلانیہ مطالبات کے خلاف بھی یہ وہ اپنی فہم کے مطابق ثانوی سرمایہ داری کے منطق اور اس کے ساختیاتی تحکم کی مطابقت میں اپنے تجربے کی روشنی اور وسیع پس منظر کو پیش نظر رکھتے ہوئے کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے اس میں نظریاتی عوامل کو بھی دخل ہو۔

"ساختیاتی تحکم" کا تصور ہمیں مسئلے کے ایک پہلو کو سمجھنے کے قابل بناتا ہے جو بعض اوقات ریاست کی "نسبتاً آزادی" کے خیال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ الفاظ کی یہ ترتیب ہمیں ریاست کی خود مختاری کی فطرت سے متعلق اور اس انداز جس میں اسے محدود اور منظم کیا جاتا ہے کچھ نہیں بتاتی۔ ایک نظری تصور کے طور پر ریاست کی "نسبتاً آزادی" کی اصطلاح بے معنی ہے۔ "ساختیاتی تحکم" کا تصور ہمیں بنیادی مسئلے کا

زیادہ بلاواسطہ سامنا کرنے کا اہل بناتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ریاست کے محافظین سرمایہ دار افراد اور دوسرے طبقات کے اراکین شعوری مقصدی عمل جس میں اپنے اپنے مقاصد اور منازل کی تخصیص بھی شامل ہوتی ہے اس میں مصروف ہوتے ہیں۔ ماضی کے تجربے کی روشنی میں ان میں سے ہر ایک اپنے افعال کے امکانی نتائج کے بارے میں حساب لگاتا ہے۔ ریاست ثانوی سرمایہ داری کے ڈھانچے میں مقیم ہے اور اس کے تولد نو کے لیے ضروری وظائف ادا کرنے کی ذمہ دار ہے۔ پالیسیاں بنانے کے لیے محافظین ریاست اقتصادی طور پر غالب طبقات کے مطالبات کا انتظار نہیں کرتے۔ وہ غالب طبقات کی اعلان کردہ خواہشات سے مبرا پالیسی متبادلات کے حساب میں مصروف ہوتے ہیں۔ پاکستان کے کیس میں ہم نے دیکھا ہے کہ ریاست نے سرمایہ داروں کی تخلیق اور نمو کی سرپرستی کی ہے۔ اس صورت میں موخرالذکر کو "حاکم طبقہ" کہنا حقیقت پر تشدد کرنے کے مترادف ہے۔ لیکن پاکستانی ریاست پر ثانوی سرمایہ داری اور اس کے ساختیاتی تحکم کی حکمرانی تھی۔

گو ہم نے کہا ہے کہ ریاست اپنی پالیسیاں بنانے میں ثانوی سرمایہ داری کی موثر نقاملیت کو فروغ دینا چاہتی ہے۔ ہماری تجزیاتی سکیم ان کے لیے جو ریاست میں طاقت میں ہوں، کھلا امکان چھوڑتی ہے۔ چاہے وہ ثانوی سرمایہ داری کے مفادات کے خلاف دانستاً عمل کریں یا غیر دانستہ طور پر (شاید خاص نظریات سے وابستگی کی بنا پر) ہماری تجزیاتی سکیم اور ساختیاتی تحکم کا تصور ہمیں ریاستی پالیسی بنانے میں نظریئے کے کردار اور حدود کا تعین کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ تمام ریاستی پالیسیوں کا آخری امتحان، چاہے شعوری طور پر ثانوی سرمایہ داری کے مقاصد کے حصول کی تگ و دو میں یا نظریئے سے منعطف ہونے کی بنا پر ہوں۔ افعال کے حقیقی نتائج اور پالیسی کی سمتوں میں مضمر ہوتا ہے۔ اسی طرح ہماری سکیم ہمیں یہ اجازت بھی دیتی ہے کہ ہم ریاستی مشینری کے اندر ثانوی سرمایہ داری کے فروغ کے لیے "کیا بہترین پالیسی ہے؟" اس پر اصل اختلاف رائے کا تعین کر سکیں۔ منفی پالیسیاں، چاہے ان کی بنیاد غلط اندازے یا نظریاتی قبل تصوری پر ہو، سرمایہ دارانہ ترقی کے لیے نقصان دہ ہوں گے۔ اور محدود کیسوں میں بحران کو اس تیزی سے بڑھائیں گے کہ اختیار کردہ پالیسیاں موزوں نہ رہیں گی۔ جہاں

ایسی پالیسیوں کے محرکات نظریئے ہوں' وہاں نظریئے میں یا تو تبدیلی کی جائے یا اسے ترک کر دیا جائے۔ انقلابی نظریئے کا سوال اور ثانوی سرمایہ داری سے مقاطع یکسر دوسری بات ہے کیوں کہ ایسی صورت میں پھر ہمیں ثانوی سرمایہ داری اور اس کی ریاست سے کوئی سروکار نہ ہو گا۔

ریاستی مشینری کے ممبران کے شعوری اور بامقصد افعال جن کے لیے وہ ذہنی کاوش کرتے اور لڑتے ہیں ان کی گنجائش فراہم کر کے ہم ریاست کی تجسیم سے بچ جاتے ہیں۔ ریاستی مشینری کے اندر وہ افراد اور گروہ جو اس کی پالیسیاں بنانے کی کوشش کرتے ہیں مختلف طبقاتی ابتداء طبقاتی وابستگیاں اور مختلف طبقاتی ایقانی پابندیاں رکھتے ہیں اس لیے ریاست ایک یکجان ذات نہیں ہے اس طرح دیکھیں تو ریاست طبقاتی جدوجہد کا اکھاڑہ اور ساتھ ہی طبقاتی حکمرانی لاگو کرنے کا ادارہ ہے۔ ریاست کی دوہری فطرت کو ذہن میں رکھنا ہمارے لیے اہم ہے۔ ایسے فکری چوکھٹے کی روشنی میں جس کا مختصر خاکہ یہاں دیا گیا ہے۔ پاکستان میں طبقات بننے کے عمل میں ریاست کے کردار سے متعلق کوائف میں نے بیان کیے ہیں۔ اب ہم پاکستان میں ریاستی مشینری کے کردار پر خاص طور سے فوجی اور نوکر شاہانہ چند سری اور 1947ء میں آزادی کے وقت سے ہونے والی سیاسی نشوونما پر غور کر سکتے ہیں۔

فوج اور نوکر شاہی کا کردار

1958ء تک جب مارشل لاء کے تحت "کو دتا" کیا گیا تو پاکستان میں پارلیمانی حکومت تھی۔ قومی اسمبلی جو کہ دستور ساز اسمبلی بھی تھی اس کو آزاد پاکستان کے لیے دستور سازی کا کام سونپا گیا تھا یہ عوام سے کٹا ہوا ایک غیر نمائندہ ادارہ تھی۔ یہ کالونیائی دور میں قائم کی گئی صوبائی اسمبلیوں کی طرف سے بالواسطہ طور پر منتخب ہوئی تھی۔ اور صوبائی اسمبلیوں کو بھی ایک محدود حلقہ انتخاب نے جن کا معیار تعلیم اور جائداد تھا اور جو آبادی کا 15 فیصد تھا اس نے چنا تھا۔ (14) کالونیائی حکومت ہندوستان کا ایکٹ 1935ء جس میں برطانوی پارلیمنٹ نے آزادی عطا کرنے کے وقت ایک پارلیمانی قانون وضع کر کے ترمیم کی تھی ایک عارضی دستور کے طور پر کام آیا۔ جیسے ہی نیا دستور بننا تھا عام

انتخابات منعقد ہو جانے تھے۔ لیکن عوام سے بہت زیادہ کٹے ہوئے اور غیر محفوظ سیاستدان' حلقہ انتخاب کے فیصلے سے ڈرتے ہوئے دستور سازی کو ملتوی کرتے رہے۔ وہ عوام کی نفرت کا شکار ہوئے اور جو تھوڑی بہت ساکھ رکھتے تھے وہ بھی گنوا بیٹھے۔ وہ طاقتور دفتر شاہی کی حکومت کو قانونی بنانے کے لیے ایک جھوٹے دکھاوے سے زیادہ اہمیت نہ رکھتے تھے۔ ریاستی مشینری کے اندر حقیقی طاقت (موثر طاقت) ریاست کے وجود میں آتے ہی فوجی دفتر شاہانہ چند سری کے ہاتھوں میں تھی نہ کہ سیاسی قیادت کے ہاتھوں میں۔ اس لیے 1958ء کا "کو دتا" کوئی اتنا طاقت پر قبضے کا عمل نہیں تھا کیونکہ طاقت تو پہلے ہی ان کے ہاتھوں میں تھی جن کے بارے میں مفروضہ تھا کہ انہوں نے "چھین" لی ہے۔ بلکہ "کو دتا" کی حقیقت تو پارلیمانی نظام کا انہدام تھا جس کے ذریعے ریاست کو قانونی جواز فراہم کیا جاتا تھا اور جن کے ذریعے 1956ء کے دستور کے نتیجے میں اور عام انتخابات کے انعقاد کے مطالبات کی صورت میں ایک نیا چیلنج درپیش تھا جو فوجی دفتر شاہانہ چند سری کے پہلے کی طرح سے اختیارات کے استعمال کے لیے دھمکی تھا۔ (15) کمزور اور غیر نمائندہ سیاستدانوں کے برخلاف فوج اور سول دفتر شاہی بڑی مضبوطی سے منظم' صاحبان نظم و ضبط اور طاقتور تھے۔ ہندوستان سے صف آرائی کے پس منظر میں فوج ایک حد تک ملکی سالمیت اور بقا کی آخری ضمانت دہندہ ہونے کے قانونی و اخلاقی جواز سے لطف اندوز ہوتی تھی۔ یہ ایسا پہلو تھا جو آنے والے سالوں میں بہت اہم ثابت ہونا تھا۔

فوج اور سول دفتر شاہی دونوں کالونیائی حکومت کے پروردہ تھے۔ قوم پرستی کی تحریک کی اٹھتی ہوئی لہر کے خلاف ان کی تربیت نے نہایت محنت سے ان کے ذہنوں پر پیشہ وری اور سیاسی غیر جانبداری کے خیالات نقش کر دیئے تھے۔ بیورو کریٹوں کو "محافظیت" کے جھوٹے قصوں پر پالا گیا تھا۔ اس خیال پر کہ ان کا یہ مشن تھا کہ انہوں نے عوام کے مفادات کو "پیشہ ور" سیاستدانوں کی مفروضہ جانبداری اور ان کی ذاتی ہوس اقتدار سے بچانا تھا۔ فوج کو بھی اسی طرح "نظم و ضبط" کی نگہبان بننے کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ اور فوج کے واسطے قوم پرست سیاست دان نظم و ضبط کے لیے سب سے بڑا خطرہ تھے۔ یہ کہنا غلط ہو گا کہ فوج اور سول افسر شاہی کو درحقیقت سیاسی طور پر

غیر جانبدار رہنے اور اپنے آپ کو سیاستدانوں میں ملوث نہ ہونے کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس، اپنے عہدوں کی بنا پر وہ اپنے دور کی سیاسی جدوجہدوں میں گہری شمولیت رکھتے تھے۔ لیکن استعماری قوت کی طرف سے۔

سامراج مخالف جدوجہدوں کے وقت، کالونیائی حکومت کے لیے اہم تھا کہ وہ افسروں کی "کور" کی مسلسل وفاداری اور قابل اعتمادیت کو یقینی بنائے۔ بھرتی کی پالیسیوں پر جو افسروں کے سماجی پس منظر کو ملحوظ خاطر رکھتیں اس نے گہرا نقش چھوڑا۔ فوجی بھرتی کی پالیسی ان تک رسائی رکھتی تھی جو دیہاتی پس منظر رکھتے تھے گو کہ یہ سختی سے اشرافیائی نہیں تھی۔ "پرانا قابل اعتماد ہندوستانی کسان جو نچلے درجوں کے ذریعے ہندوستانی کمشنڈ درجوں تک پہنچا یا نچلے طبقے کا نوجوان زمیندار جسے ہندوستانی افسر بنایا گیا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں" میکمون (MacMun) نے لکھا۔ (16) شہری پس منظر والوں یا اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں پر اعتماد نہیں کیا جاتا تھا۔ میکمون کے مطابق "یونیورسٹیوں کے چالاک نوجوان فوجی سروس کے لیے بالکل غیر موزوں تھے—— فوجی افسروں نے بہت پہلے محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستانی دانشور کبھی بھی افسر نہیں بن پائیں گے۔" (17) بھرتی کی پالیسی میں ایسے تعصبات چلے آ رہے ہیں۔ ایک جدید فوج کو ٹیکنیکل مہارت کی ضرورت ہوتی ہے۔ پاکستان کی عسکری قوتیں اعلیٰ معیار کے سکول اور کالج چلاتی ہیں جہاں فوجی افسروں کے بچے تعلیم پاتے ہیں۔ جہاں ان کو نظریاتی سانچہ میں ڈھالا جاتا ہے اور یوں یہ ادارے آفیسری مواد کے لیے بھرتی کے میدان کا کام دیتے ہیں۔

فوجی نظام مراتب کی مختلف پرتوں کے سماجی پس منظر میں نمایاں فرق ہیں۔ پاکستانی فوج کے سٹاف افسروں خاص طور سے جرنیلوں کی سماجی وابستگیوں کو دو عوامل نے بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ ایک فوجی افسروں کو اراضی کے عطیات دینا (ان کے ساتھ ہی سول افسر شاہی کو بھی) یہاں تک کہ جو کھاتے پیتے زمیندار خاندانوں سے نہیں بھی آئے تھے انہوں نے بھی اراضی کے مفادات حاصل کر لیے۔ اور اس کی مطابقت میں طبقاتی وابستگی بھی۔ دوسرے 1960ء سے بہت سے فوجی افسر کاروباری کمیونٹی میں گہرے طور پر ملوث ہو گئے اور کچھ جرنیل (ان کے ساتھ کچھ سینئر بیوروکریٹس بھی) ملک کے چند سب سے بڑے کاروباریوں میں شمار ہونے لگے۔ ان میں سے کئیوں کو ان کی

ریٹائرمنٹ کے بعد کمپنیوں کے بورڈوں پر معزز اور منفعت بخش جگہیں دی گئیں۔ اور دوسرے جو ابھی سروس میں تھے اسی طرح کے انعامات کی توقع رکھ سکتے تھے۔ اور اس مقصد کے لیے تعلقات بناتے تھے۔ اسی طرح پاکستان میں بڑی کاروباری کمپنیوں کے ساتھ روابط قائم کیے جاتے تھے۔ ملک میں تینوں اقتصادی طور پر غالب طبقات سے فوجی افسران قریبی طور پر منسلک ہیں۔

موجودہ فوجی حکومت کے تحت جس نے 1977ء میں حکومت پر قبضہ کیا۔ اس طرح کی وابستگی کیفیتی طور پر مختلف اہمیت اور کردار اختیار کر گئی ہے۔ فوجی افسران ہر سطح پر ایک یا دوسری شکل میں نئی حاصل کردہ طاقت اپنے اور اپنے عزیزوں کے لیے مادی فوائد حاصل کرنے کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک باثر اور زیادہ مشاہروں والی ملازمتوں کے لیے چھینا جھپٹی ہے انہوں نے دفتر شاہی کے برجوں میں بڑے راستے بنا لیے ہیں۔ مثال کے طور پر 1981ء کے اوائل میں سات وزیر ریٹائرڈ جرنیل تھے اور چار ریٹائرڈ جرنیل تھے جو مرکزی حکومت کے سیکریٹری تھے اور وزارتوں کے انچارج تھے۔ سابق فوجی افسروں کو حکومت کے متعدد نچلے درجوں کے عہدوں پر بھی مقرر کیا گیا ہے۔ ان میں سب سے نازک جگہوں پر تقرر ہے جائنٹ سیکریٹریوں کا جو اصل میں تمام وزارتوں کی ہیت حاکمہ کے انچارج تھے اور تقرریوں اور تبدیلیوں پر کنٹرول رکھتے تھے۔ یہ اختیارات ان معاملات میں سابق فوجیوں یا فوج سے متعلق افراد کار سے ترجیحی سلوک روا رکھنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ درحقیقت یہ وزارتی عہدے سب سے زیادہ ترجیح یافتہ عہدے نہیں ہیں۔ مرکزی حکومت کے سیکریٹریوں کے عہدوں کی بجائے ریٹائرڈ میجر جرنلوں میں سے اکثر ریاستی کارپوریشنوں کے سربراہوں کے عہدوں کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں۔ ایسی کارپوریشنیں بہت سی ہیں یہ تقرریاں زیادہ دولت آفریں ہوتی ہیں۔ اقربا پروری اور ملازمتوں پر تقرریوں کے وسیع امکانات رکھتی ہیں۔ فوجی افسران جب ریاستی کارپوریشنوں پر سربراہان کے طور پر قابض ہو جاتے ہیں تو موجودہ ملازمین کے بڑے حصے کو فارغ کر دیتے ہیں تاکہ ان کی جگہ بڑے پیمانے پر سابق فوجی یا فوج سے متعلق افراد کار کو بھرتی کریں۔ یہ بات قابل فہم ہے کہ اس سے وسیع پیمانے پر فوج اور فوجی حکومت کے خلاف ناراضگی پیدا ہوتی

ہے۔ دوسری طرف سیاسی نظام میں فوج کو اس کی حالیہ غلبے کی حالت سے علیحدہ کرنے کی مشکلات بھی سمجھ میں آتی ہیں کیونکہ اس حالت سے وہ فائدوں سے محظوظ ہوتی ہے۔

فوج کے ادنیٰ عہدے داروں اور نچلے درجے کے افسروں پر ہونے والے سماجی اثرات دوسری قسم کے ہوتے ہیں۔ عام سپاہی اور فوج کے جونیر افسران زیادہ تر شمال مغربی پنجاب اور صوبہ سرحد کے غربت زدہ زراعتی علاقوں سے بھرتی کیے جاتے ہیں۔ اس گنجان آبادی کے علاقے میں فارم چھوٹے حصوں میں بٹے ہوئے اور ایک خاندان کو معقول گزر بسر فراہم کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ کیونکہ زراعت خورد و نوش کے لیے کافی مہیا نہیں کرتی اس لیے آدمیوں کو اپنی آمدنیوں کی کمی کی تلافی کے لیے باہر نوکریوں کی تلاش کرنی پڑتی ہے۔ یہ علاقے اس لیے روائتی طور پر فوج کے لیے بھرتی کا سب سے بڑا میدان رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ مختلف قسم کی شہری اور بیرون ملک ملازمتوں کے لیے ترک وطن کا منبع رہے ہیں۔ 1960ء کی دہائی کا نام نہاد "سبز انقلاب" جس کے فائدے پنجاب اور سندھ کی امیر نہری کالونیوں میں مرتکز رہے کے ان علاقوں پر بالواسطہ منفی اثرات پڑے اور اس علاقے کے کسانوں کی حقیقی آمدن میں انحطاط کا باعث بنے۔ (18) ان حالات نے فوجی ادنیٰ عہدے داروں اور جونیر افسروں میں گہری بے اطمینانی پیدا کی اور برسر اقتدار لوگوں کو بنیادی اصلاحات کے لیے اس دباؤ کا جو انہوں نے پیدا کیا تھا مقابلہ کرنا پڑا۔ یہ تین طریقوں سے کیا گیا۔ پہلے تو یہ کہ سپاہیوں کو سویلین ملازموں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ تنخواہیں دی گئیں۔ فوج اپنے افراد کار کو شاہ خرچ تعلیم اور طبی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے۔ یہ سہولتیں ایسی کوالٹی اور ایسے پیمانے پر مہیا کی جاتی ہیں کہ سویلین لوگوں کو یہ میسر نہیں ہوتیں۔ لیکن یہ بذاۃ اس بے اطمینانی پر قابو پانے کے لیے کافی نہ تھا جو سپاہی کے اراضی پر انحصار کرنے والے عزیز و اقارب کے گرتے ہوئے معیار زندگی سے پیدا ہوئی تھی دوسرے حالیہ سالوں میں اس مسئلے کا شعور رکھتے ہوئے ایک پالیسی بنائی گئی ہے جس کے تحت مشرق وسطیٰ میں دولت آفریں ملازمتوں کے لیے ترک وطن میں اس علاقے کے لوگوں کو عموماً اور سپاہیوں کے عزیزوں کو خاص طور سے ترجیح دی جاتی ہے۔ نتیجہ متناقض نکلا

ہے کیونکہ اس پالیسی نے ان چند خاندانوں کے ہاتھوں میں. آمدن کا بڑا بہاؤ جمع کر دیا ہے جن کے ممبران کو ترک وطن کا اعزاز میسر آیا ہے۔ اس سے مقامی طور پر افراط زر کے رجحان نے زور پکڑا ہے اس سے ان کی حالت اور خراب ہو گئی ہے جن کے رشتہ داروں کو کام کے لیے باہر جانے اور وہاں سے پیسے واپس گھر بھیجنے کا موقع نہیں ملا۔

تیسرے ادنیٰ ملازمین کی نظریاتی تربیت پر زور بڑھا دیا گیا ہے۔ اور انہیں مذہبی نظریئے اور انتہائی قوم پرستی کے آمیزے اور عموماً انتہائی دائیں بازو کے خیالات میں پروان چڑھایا گیا ہے۔ کیونکہ تمام درجے کے سپاہی اور جونیر افسران کے لیے نظریہ کسی بھی حالت میں' نہایت اہم ہے کیونکہ انہیں جنگ میں جانا ہوتا ہے (اکثر اپنے ہی لوگوں کے خلاف کیونکہ فوج کا زیادہ کردار اپنے عوام کو دبانا ہی ہوتا ہے) اس لیے "مورال" مقدم ہے۔ ان کے دل اور دماغ ایک مشن کے احساس اور قومی جذبے سے سرشار ہونے چاہئیں۔ اسلامی نظریئے کے انتفاعی استعمال (Exploitation) اور اختلاف رائے رکھنے والوں پر "دشمن اسلام" کا لیبل لگانے سے یہاں مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ لیکن جب ایک میجر کو لیفٹیننٹ کرنل کے عہدے پر ترقی دی جاتی ہے اور وہ سٹاف آفیسر بن جاتا ہے تو وہ مختلف دنیا میں قدم رکھتا ہے—— حقیقی سیاست کی دنیا جہاں نظریئے کی زیادتی حکمت عملی کے معاملات پر فیصلوں کو گہنا سکتی ہے۔ یہاں ہمیں زیادہ کلبی ذہنی کیفیات ملتی ہیں۔ لیکن پاکستان میں ہم عصر فوج کا مسئلہ یہ ہے کہ سیاسی شائستگی کی عمومی سطح' سخت سنسرشپ کے حالات' کھلی پبلک بحث کے فقدان' پبلک بحث کے تعلیمی پس منظر کی کمی کی بنا پر بہت نیچی ہے۔ کرنل بننے کے بعد ایک افسر اس لیے اس نظریاتی اثاثے کو آسانی سے ترک نہیں کرتا جو اس نے اپنی جوانی کے اولین اثر پذیر حصے میں اکٹھا کیا ہوتا ہے۔ گو کہ ایک سٹاف افسر کے طور پر اسے غیر جذباتی ہو کر سوچنا سکھایا جاتا ہے کہ وہ نظریاتی جذبوں کے بہاؤ میں نہ بہہ جائے لیکن ایسی کایا کلپ آسانی سے حاصل نہیں ہوتی۔ سول دفتر شاہی کے مقابلے میں فوج نظریاتی بوجھ بہت زیادہ حد تک جھیلتی ہے۔

پاکستان میں فوج کے اعلیٰ درجوں میں 1952ء کے بعد امریکی اثر و رسوخ کافی پھیل گیا خاص طور سے جب دونوں کے درمیان فوجی اتحاد قائم ہوا۔ 1952ء تک مغرب کے

سامراجی ممالک جن کا بہت کچھ ہندوستان میں داؤ پر لگا ہوا تھا پاکستان میں بہت کم دلچسپی لیتے تھے۔ لیکن 1951ء کے بعد حالات مادی طور پر تبدیل ہو گئے جب ایران کے وزیراعظم مصدق نے تیل قومی تحویل میں لے لیا اور مغربی طاقتوں نے محسوس کیا کہ ان کی فوری طور پر فیصلہ کن مداخلت کی صلاحیت اس علاقے میں کسی سٹریٹیجک اڈے کے نہ ہونے کی بنا پر کمزور ہوئی ہے۔۔۔ یہ کردار آزادی سے پہلے برطانوی ہندوستان ادا کرتا تھا۔ اب پاکستان کو یہ کردار ادا کرنے کے لیے کھینچا گیا اور امریکی پہل قدمی کے تحت نیا رشتہ استوار کیا گیا۔ پاکستان کو ایک فوجی معاہدے میں ملوث کر لیا گیا جو اس پر مشرق وسطیٰ میں امریکی حکمت عملی کے دائرے میں اس کے تیل کے مفادات کے دفاع کی ذمہ داریاں عائد کرتا تھا۔ نتیجتاً امریکی فوجی مشیر پاکستانی فوجوں کے ساتھ جنرل ہیڈ کوارٹر میں متعین کر دیئے گئے۔ اور فوجی ہیت حاکمہ میں بلاواسطہ طور پر بہت زیادہ اثر و رسوخ استعمال کرنے لگے۔ 1953ء کے آخر تک ایک آرمی پلاننگ بورڈ فوج کو اس کے نئے کردار کے لیے تیار کرنے کے لیے اس کی تنظیم نو پر غور کرنے کے لیے قائم کیا گیا۔ فروری 1954ء میں ایک امریکی فوجی سروے مشن پہنچا اور اس سال کے اکتوبر میں یو ایس ملٹری اسسٹنس ایڈوائزری گروپ (MAAG) راولپنڈی جی ایچ کیو میں قائم کیا گیا۔

جنرل فضل مقیم خان آفیسر کور پر فیصلہ کن اثر۔۔۔ پاکستانی کمانڈروں اور سٹاف پر۔۔۔ اور نئے امریکی رابطوں کے فوجی منصوبہ ساز' امریکی سربراہی میں نصابات اور مطالعاتی دورے' امریکی تربیتی ٹیموں اور انفرادی افسران جو پاکستانی یونٹوں اور ہیڈ کوارٹر سے منسلک تھے" ان کے بارے میں لکھتا ہے۔ (19) یو ایس ملٹری اسسٹنس پروگرام (MAP) مغربی پاکستان کی یونٹوں کے لیے مختص کیا گیا تھا۔ انہیں (MAP) فوجیں کہا جاتا اور امریکہ کی مشرق وسطیٰ کی حکمت عملی میں ان کا کردار متعین تھا۔ پاکستان میں مالی اور فوجی اولیتوں میں امریکی اثر اس امر کو یقینی بناتا تھا کہ (MAP) فوجیں دستیاب پاکستانی ذرائع پر پہلے سے دعویٰ رکھیں بمقابلہ غیر میپ (MAP) فوجوں کے۔ مثلاً ایسی پاکستانی فوجیں جو ہندوستان یا کشمیر کے لیے لگائی گئی ہوں۔ اس طرح کرنل جورڈن کے مطابق 1960ء میں بیرون ملک سے فوجی ساز و سامان کی خرید کے لیے غیر ملکی زر مبادلہ

کی تخصیص پر لگائی گئی بڑی کٹ نے زیادہ تر پاکستان میں غیر میپ (MAP) فوجوں کو متاثر کیا۔ (20)

ہندوستان کے ساتھ پاکستان کے تعلقات کے بڑے موضوع میں الجھے بغیر جو نکتہ اس متن میں قابل غور ہے وہ یہ کہ امریکہ سے فوجی معاہدے کا اثر پاکستان کی فوجی صلاحیت میں کمی کی صورت میں نکلا۔ بالکل اس دائرے میں جو پاکستانی نظروں میں اس کی حکمت عملی کا اولین مقصد اور امریکہ سے فوجی معاہدے کا جواز تھا۔ 1965ء کی ہندوستان سے جنگ نے نچلے درجے کے فوجی حلقوں میں جو خوش فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں کہ امریکہ سے معاہدہ پاکستان کے دفاع کی ضمانت تھی جس میں یہ مفروضہ تھا کہ مسئلہ ہندوستان کے مقابلے میں اس کی فوجی صلاحیت کا ہے برباد کر دیں۔ اس وقت پاکستان کو امریکی امداد اور فوجی ساز و سامان کی فراہمی کی معطلی کو امریکہ کی فاش دھوکہ دہی سمجھا گیا۔ اس نے پاکستان میں فوجی افسروں اور عام پبلک میں امریکہ کے بارے میں گہری بد اعتمادی کو جنم دیا۔ پاکستان کی فوجی صلاحیت کمزور ہو گئی کیونکہ امریکی امداد اور ساز و سامان کی فراہمی کے بغیر یہ اپنی فوجوں کو دوبارہ جدید اسلح سے مسلح نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن ایک دفعہ پھر مغرب کی افغانستان پر سوویٹ روس کے خلاف محاذ آرائی کے پس منظر میں پاکستان کے فوجی حکمرانوں نے اپنے آپ کو اجازت دی ہے کہ وہ امریکی قیادت میں اس علاقے میں محاذ آرائی میں کھینچے جائیں۔ یوں ایک نسل پہلے کی کہانی دہرائی ہے۔

مغربی ایشیا میں سامراجی مفادات کے لیے امریکی حکمت عملی جس نے پاکستان کے لیے ایک اہم کردار تفویض کیا تھا۔ ایک طفیلی گیریزن کا کردار' درحقیقت آدھی دہائی سے زیادہ تک جاری نہ رہا۔ اصل میں 1958ء کی گرمیوں میں عراق میں قاسم کے "کو دتا" کے ساتھ امریکی حکمت عملی ناکام ہو گئی۔ "بغداد پیکٹ" والی طاقتیں (عراق کے علاوہ) اس وقت انقرہ میں ملیں تاکہ وہ ان حالات میں موزوں راہ عمل پر غور کریں۔ بالکل واضح تھا کہ پاکستانی اور ترکی فوجوں کی مداخلت جس پر حکمت عملی کی اساس تھی' اس وقت ایک حقیقی امکان نہ تھا۔ اور شاید کبھی بھی نہ تھا۔ اس وقت پاکستان خود سیاسی بحران کی کشمکش میں تھا جو عام انتخابات کے مطالبے کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ یہ (بحران)

جلد ہی "کودتا" نے حل کر دیا جس کے نتیجے میں ایوب خان برسر اقتدار آیا۔ علاقے کے لیے 1960ء کی دہائی میں امریکی حکمت عملی دوبارہ بنائی گئی اور اس نئی حکمت عملی میں پاکستان کا کوئی نمایاں کردار نہ تھا اور اسے نہایت روکھے پن سے ایک طرف پھینک دیا گیا۔ اب یہ امریکی مفاد میں نہ تھا کہ وہ پاکستان کے ساتھ قریبی تعلقات کو ہندوستان میں بہت زیادہ وسیع اقتصادی مواقع کے استحصال کی خواہش میں مداخلت کرنے دے۔ ایک دفعہ پھر نئی حالت میں ہندوستان میں امریکہ کے اقتصادی مفادات کی اولیت نے زور مارا اور زیادہ ہندوستان کے 1958ء کے دوسرے پنج سالہ منصوبے کے بحران کی وجہ سے بھی جس نے امریکہ کو خاص موقع فراہم کیا کہ وہ ہندوستانیوں پر دباؤ ڈالے کہ وہ ان چند پالیسیوں سے گریز کریں جو انہوں نے نہرو حکومت کے تحت اور ہندوستانی سرمایہ دار کی تحریک کے ساتھ اپنائی تھیں۔ پاکستانی فوج اب وسیع بیرونی ذمہ داری سے محروم کر دی گئی۔ اس بنا پر اس کے اندرونی تقاضے نسبتاً زیادہ اہمیت اختیار کر گئے۔ خاص طور سے ملک میں پہلے عام انتخابات کے انعقاد کے مطالبے کے گرد ایک عوامی (مقبول) تحریک کھڑی ہونے کے پس منظر میں اور اگر یہ منعقد ہو جاتے تو فوجی دفتر شاہی چند سری کی طاقت کے لیے جو ابھی تک انہوں نے استعمال کی تھی خطرہ تھے اکتوبر 1958ء میں وہ "کودتا" جو ایوب خان کو حکومت میں لایا فوج کی پشت پناہی سے برپا کیا گیا تھا۔

فوجی حاکمیت کی فطرت

اس نتیجے پر چھلانگ لگانا غلطی ہو گی کہ یا تو جرنیل' یا امریکہ (جو فوجی کودتا کی تشریح کے لیے وجہ الوجوہ سمجھا جاتا ہے) اس وقت پاکستان میں فوجی حکومت کے حق میں تھے۔ بیشک پہلے تھوڑے سے ابتدائی' تقریباً ایک مہینے کے عرصے کے بعد جس میں نئی حکومت نے اپنے آپ کو قائم کر لیا۔ فوج بالکل پس منظر میں چلی گئی "کودتا" کے فوری بعد ایک سینئر سویلین افسر عزیز احمد کو حکومت کا سیکریٹری جنرل اور ڈپٹی چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر (پہلا اور اکلوتا سویلین آفیسر جو اس عہدے پر مقرر ہوا) مقرر کر دیا گیا۔ چند ہفتوں تک مختلف رینکوں کے فوجی آفیسر' اپنے اپنے علاقوں میں مارشل لاء

ایڈ منسٹریٹروں کی حیثیت میں "قومی تعمیر" کے کاموں میں جلدی جلدی مصروف ہوئے یہ عمل غیر منظم اور غیر مربوط تھا۔ 11 ستمبر1958ء کو تمام فوجیوں کو حکم دیا گیا کہ وہ واپس بیرکوں میں چلے جائیں اور انہیں کہا گیا کہ وہ سویلین افسران کی معاونت سے باز رہیں۔ مارشل لاء اور فوجی عدالتیں جاری رہیں تاآنکہ ایک نیا سیاسی ڈھانچہ اور دستور لاگو کر دیئے گئے۔۔۔۔ لیکن حکومت کی لحاتی بنیاد کے طور پر حکومت کا کاروبار مضبوطی سے سویلین ہاتھوں میں رہا۔

اس کے برعکس 1969ء میں ایوب حکومت کے گرنے کے بعد یحییٰ خان کے حکومت پر قابض ہونے کے بعد پہلے کی نسبت فوج زیادہ گہرے طور پر ملوث ہوتی نظر آئی۔ سویلین افسروں کے ساتھ متوازی طور پر فوجی افسر انتظامی درجہ بندی کی ہر سطح پر منسلک کر دیئے گئے۔ اور چیف مارشل لاء ایڈ منسٹریٹر کا ہیڈ کوارٹر (HQCMLA) اور دو صوبائی مارشل لاء ایڈ منسٹریٹروں کے ہیڈ کوارٹر (HQ) بلاواسطہ حکومت چلانے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن یہ بھی زیادہ دیر چلنے والا نہ تھا۔ فوج کے اندر ایسی شمولیت کے بارے میں بحث تھی۔ قدامت پسند جرنیل فوج کے اندرونی رینکس سے پیدا ہونے والے انتہا پسندانہ دباؤ سے خوف زدہ تھے ابھی یہ فوج کے اندرونی ذرائع سے اظہار پا رہے تھے۔ وہ اس دباؤ کو روکنے کے لیے ایک سویلین بفر بنانا چاہتے تھے۔ لیکن چند بااثر دائیں بازو کے جرنیلوں کی دلیل جو پیش کی گئی زیادہ اہم ہے کہ فوری انتخاب منعقد کرائے جائیں اور پارلیمانی طرز حکومت قائم کرنے کی طرف پیش قدمی کی جائے اور یہ دلیل بالآخر مانی گئی۔ وہ فوجی افسران جو سول انتظامیہ میں شامل تھے واپس بلا لیے گئے' اور انتخابات تک ایک نامزد نگران حکومت جو سویلین وزراء پر مشتمل تھی قائم کر دی گئی۔ (گو کہ اصل طاقت ابھی بھی مضبوطی سے فوج کے ہاتھوں میں تھی)

وہ جرنیل جو "نمائندہ" سویلین حکومت کے قیام اور عام انتخابات کے حق میں تھے وہ لمبے عرصے تک سیاسی نظام کے برقرار رکھنے والے حالات کے بارے میں متفکر تھے نہ کہ فوجی افسروں کے چھوٹے مفادات کے بارے میں' ان کے خیالات سیموئیل ہنٹنگٹن پسند کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خیالات اس نے اور اس کے ہمکاروں نے امریکہ میں سے ہی انگیخت کیے ہوں۔ (21) کیونکہ ان میں سے کچھ پاکستان کے مشیر ہیں۔

اس دلیل کا تعلق اس حقیقت سے تھا کہ کوئی حکومت بھی صرف جبر و استبداد سے لمبے عرصے تک قائم نہیں رہ سکتی- ہر سیاسی حکومت کو اپنے آپ کو بحال رکھنے کے لیے قانونی جوازاتی ڈھانچے کی ضرورت ہوتی ہے- انہیں امید تھی کہ ایک منتخب سویلین حکومت جو کمزور سیاستدانوں اور تقسیم شدہ سیاسی پارٹیوں پر مشتمل ہو گی ایسا قانونی جوازاتی ڈھانچہ فراہم کر دے گی اور یہ فوجی دفتر شاہانہ چند سری کی موثر طاقت کا استیصال کیے بغیر ہو گا- چند سری دو دہائیوں سے ریاستی مشینری پر قابض رہی ہے اور ویٹو کی انتہائی طاقت فوج کا خاصہ رہا ہے- مزید برآں اس نکتہ کو اس حقیقت کی ہشمندانہ تفہیم سے تقویت ملی کہ فوج کی اتھارٹی بڑھنے کی بجائے کم ہو جائے گی اگر یہ زیادہ دیر تک سیاسی اقتدار کی رسمی ذمے داریوں سے چمٹی رہی- بمقابلہ اس کے کہ وہ موثر طریقے پر طاقت استعمال کرے جو وہ فوجی افسروں کو صدر یا وزراء کے عہدوں پر فائض کیے بغیر لپیٹ سکتی تھی- دوسری صورت میں عوامی بے اطمینانی فوج کے خلاف رخ پکڑ لے گی-

پاکستان میں فوج کا کردار صرف ایک آلہ جبر کا ہی نہیں رہا- پاکستان کی پر ہیجان تاریخ کے نازک مراحل پر اس کا کردار حکومتوں کو قانونی جواز فراہم کرنے سے متعلق رہا ہے یہ وظیفہ 1971ء کے بنگلہ دیش انہدام سے پہلے تک اس کی اتھارٹی اور اس کی ساکھ اسے ادا کرنے کے قابل بناتی تھی- 1971ء تک مغربی پاکستان کی پبلک کی آنکھوں میں فوج کرشماتی صلاحیتیں رکھتی تھی- اور اس کی دو وجوہات تھیں- پہلی لمبے عرصے سے چلی آ رہی ہندوستان کے ساتھ محاذ آرائی کے پس منظر میں اور یہ خوف کہ کہیں پاکستان شکست نہ کھا جائے غلام نہ بن جائے اس لیے فوج کو قومی بقا کی بنیاد سمجھا جاتا تھا- پاکستان میں فوجی دفتر شاہانہ چند سری ہندوستان کے ساتھ تناؤ کی ٹیس بڑھاتی- تناؤ جس کی وہ پرورش کرتے تاکہ اس سے فائدہ اٹھائیں دوسری بابت بیوروکریٹوں اور سیاستدانوں میں پھیلی ہوئی بے روک ٹوک کرپشن تھی جو ان سے رابطے میں آنے والی پبلک کے لیے بہت جابرانہ اور ناقابل برداشت ہو گئی تھی فوج بلاواسطہ طور پر پبلک سے رابطے میں نہ تھی اور واحد کرپشن سے پاک ادارہ ہونے کی شہرت رکھتی تھی- اب اس کی یہ شہرت نہیں رہی- 1971ء تک یہ عوامل فوج کو اس قابل بناتے تھے کہ وہ

بحران کے وقت قطعی ثالث کے طور پر سیاسی تقدم اختیار کریں۔

یحییٰ خان حکومت کے تحت ریاست میں فوج کا قانونی جواز فراہم کرنے کا کردار ابھرا اور 1971ء میں بنگلہ دیش میں اس کی شکست کے بعد تو ناقابل بازیافت طور پر کھویا گیا۔ اس نے 1970ء میں انتخابات یہ امید کرتے ہوئے کرائے تھے کہ غیر منظم سیاستدان ایک دوسرے سے دست و گریبان ہوتے رہیں گے اس لیے وہ ایک ثالث کا کردار ادا کرتی رہے گی۔ فوج نے انتخابی نتیجے میں دیکھا کہ عوامی لیگ نے مشرقی پاکستان میں تمام سیٹوں کا صفایا کر دیا اور قومی اسمبلی میں قطعی اکثریت حاصل کر لی ہے۔ یہ اس کے لیے قابل قبول نہ تھا اس لیے اس نے مشرقی پاکستان میں اس نتیجے کو شکست دینے کے لیے اپنا فوجی آپریشن شروع کر دیا۔ بنگلہ دیش کی آزادی کے بعد اسے ایک اور تلخ حقیقت کا سامنا تھا کہ پیپلز پارٹی نے بحیثیت پارٹی کے مغربی پاکستان میں غالب حیثیت حاصل کر لی تھی۔ لیکن فوج کے نام پر حکمرانی نہ کر سکنے کی بنا پر دسمبر 1971ء میں حالات نے فوجی افسروں کو مجبور کیا کہ وہ بھٹو کو بحیثیت پیپلز پارٹی کے قائد کے دعوت دیں کہ وہ حکومت بنائے۔ اب فوج سیاسی طور پر اس قابل نہ تھی کہ وہ حکومت کرتی رہے۔ پیپلز پارٹی کو حکومت بنانے کی دعوت کسی طرح بھی فوج اور پیپلز پارٹی میں ایک سیاسی معاہدہ نہ تھی اس کے برعکس' یہ حقیقت کہ حالات نے فوج کو مجبور کر دیا کہ وہ پیپلز پارٹی کے لیے جگہ چھوڑنے' دونوں کے تعلقات میں کافی تناؤ کا باعث بنی۔ بھٹو نے اس لمحے فوج کی کمزوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے کوشش کی کہ اسے افسروں کی منتخبہ ریٹائرمنٹوں' ترقیوں اور اپنے کنٹرول کے تحت رینجر جیسی فوجی تنظیمیں کھڑی کر کے (تاکہ سول بے چینی کی کے موقعہ پر فوج پر انحصار کم کیا جائے) اسے کمزور کیا جائے۔

1977ء میں فوج نے بھٹو اور پیپلز پارٹی کے خلاف قوتوں کا اتحاد بنانے میں کوئی غیر اہم کردار ادا نہیں کیا جس کے نتیجے میں ان کا تختہ الٹ گیا۔ اور بالاخر بھٹو کو پھانسی دی گئی۔ لیکن اسے ایک دفعہ پھر اپنی سیاسی ساکھ بنانی پڑی۔ درجہ بدرجہ پیشتر اس کے کہ جنرل ضیاء الحق حکومت پر قابض ہو۔ بھٹو کے خلاف بہت سوچ سمجھ کر بنائی گئی اور فنکاری سے ترتیب دی گئی اس "عوامی" تحریک کے آغاز سے لے کر بالاخر فوج کے قابض ہونے تک کئی مہینے گزرنے تھے۔ اور فوج کا یہ قبضہ بھی پہلے صرف تین ماہ

کی مدت تک مثلاً اس وعدے پر کہ تازہ انتخابات کرائے گی ہوا تھا۔ بعدازاں فوجی حکومت نے قابض رہنے کا فیصلہ کیا۔ پہلے فوجی حکومتوں سے مختلف اس نے اپنے آپ کو کسی بھی قانونی جواز سے عاری پایا اور لوگوں کو خوفزدہ کرنے کے لیے اس نے ظالمانہ جبر و تشدد پر انحصار کیا لیکن اسے قانونی جواز کے لیے ایک نئے ذریعے کی تلاش کرنا تھی یہ اس نے فیصلہ کیا کہ ایک خود اختیار کردہ مشن کی بنیاد پر پاکستان میں اسلامی سیاسی و معیشتی نظام کی تعمیر کرے۔ آخرکار فوج اپنی حکمرانی کے لیے سیاسی بنیاد بنائے بغیر حکومت کرنے کے قابل نہ رہی۔

سول سروس کا کردار

پاکستان کی پہلی دو دہائیوں میں طاقت کا محور سول نوکر شاہی پر مرکوز تھا نہ کہ سیاسی قیادت پر کہ جس پر اس کا غلبہ تھا نہ ہی فوج پر جس کے ساتھ یہ قریبی تعاون کرتی تھی۔ برطانوی ہندوستان میں نوکر شاہی ڈھانچے کی اوپری سطح والے آدمی بڑے قریبی طور پر منظم علیحدہ گروپ تھے جو اپنی معزز شناخت کی حاسدانہ حفاظت کرتے تھے۔ پاکستانی نوکر شاہی نے یہ ڈھانچہ ورثے میں پایا اور اس کو مزید تقویت دی۔ مرکز میں خواص کے اس گروپ کے ساتھ انتظامی مشینری کا ڈھانچہ اس حقیقت پر چلایا جاتا تھا کہ برطانویوں کو برطانوی افسروں کے چھوٹے سے گروپ "آہنی ڈھانچے" پر اعتماد کرنا ہوتا تھا جو ایمپائر کے محافظ تھے۔ مرکزی اور صوبائی حکومتوں ضلعی انتظامیہ اور مجسٹریٹی میں تمام کلیدی اسامیاں اس خاص کاڈر کے لیے محفوظ ہوتیں جو اس طرح تمام انتظامی مشینری کو کنٹرول کرتا تھا۔ اس کے نیچے صوبائی سول سروس تھی (P.C.S) تھی جو کالے آدمی کی سروس تھی مقامی لوگوں کے لیے جنہیں نچلے درجے کی انتظامیہ چلانے کے لیے بھرتی کیا جاتا تھا۔ اسی طرح خاص سروسز بھی تھیں جو اپنے مخصوص کاموں تک محدود تھیں اور عمومی انتظامی مشینری جس پر آئی سی ایس کا غلبہ ہوتا تھا اس کے ماتحت کام کرتی تھیں۔ ایسا مرکوز انتظامی ڈھانچہ ایک کالونیائی حکومت کے لیے بہت موزوں تھا۔

پاکستان میں آئی سی ایس کا سول سروس آف پاکستان کی شکل میں احیاء کیا گیا۔ (C.S.P) جس کے تقریباً 500 ممبران اعلیٰ ترین عہدوں پر فائض تھے جن کے لیے ان

کے حق کے طور پر انتظامی مشینری مختص کی گئی تھی اور ان کے نیچے 50 اور 60 کی دہائیوں میں 5 لاکھ سے زیادہ حکومتی ملازمین تھے۔ (22) سنٹرل سپیریر سروسز آف پاکستان کے ہر سال ہونے والے مقابلے کے امتحانوں میں سب سے زیادہ نمبر لینے والوں میں سے تقریباً بارہ لوگ سی ایس پی میں بھرتی کیے جاتے تھے۔ سی ایس پی میں تقریباً بارہ کا ڈرز ہوتے تھے۔ اور ان کے لیے اکیس سے چوبیس سال کی عمر کے نوجوان مقابلے میں حصہ لے سکتے تھے۔ بعد میں ہونے والی تربیت اور ابتدائی بھرتی پبلک سروس کمیشن کنٹرول کرتا تھا جس کی خود مختاری کی حاسدانہ طور پر حفاظت کی جاتی تھی۔ اس کو خود بھی سی ایس پی آفیسر چلاتے تھے۔ یہ ایک بند گروپ تھا۔ اپنے آپ میں ایک طرح کی ذات (برادری)۔ کیونکہ اس کی رکنیت صرف ان تک محدود تھی جو امتحان دینے اور منتخب ہونے کے مراحل سے طے شدہ عمر میں گزرے ہوں۔ اس میں کسی اور طریقے سے کوئی بھی تقرری نہیں ہو سکتی تھی۔

سی ایس پی کی سب سے قابل ستائش خوبی اس کی غیر معمولی جمیعتی وفاداری تھی۔ تمام کاڈر کسی ایک انفرادی ممبر کی حمایت کے لیے اس کیس کے صحیح یا غلط ہونے سے قطع نظر اکٹھا ہو جاتا تھا۔ اور ایک سی ایس پی آفیسر پورے اعتماد کے ساتھ عمل کرتا تھا کیونکہ یہ حمایت اسے حاصل تھی۔ یہ اس کی مضبوطی کا راز تھا۔ اور اس ٹھوس اتحاد کو "محافظیت" کی دیو مالا جواز فراہم کرتی تھی۔ اسی طرح کا تصور کالونیائی آئی سی ایس بھی ابھرتی ہوئی ہندوستانی قوم پرستی کے مقابلے میں خود شبیہی کے لیے برتتی تھی۔ (23) سیاستدانوں کو فریبی، اقتدار کے بھوکے اور خود غرض گردانا گیا تھا اور یہ اساطیر سی ایس پی افسروں نے دوام کر دیئے۔ برائبنتی جو پاکستانی نوکر شاہی کا بہت نمایاں طالب علم اور معترف ہے لکھتا ہے۔ "یقیناً سول سروس اکیڈمی ہر آزمائش پر اپنی مہر ثبت کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ یہ کلاں مضبوطی سے "محافظیت" کے تصور کو ان کے ذہنوں میں جاگزیں کرنا چاہتی ہے۔ تاکہ وہ بعد از تقسیم کے سیاسی دباؤ کے گلانے والے اثرات کی مزاحمت کر سکیں کیونکہ تقسیم کے بعد نوکر شاہی اس کی زد میں ہو گی۔ (24) وہ مزید کہتا ہے "تقسیم ہند کے 1947ء کی زخم خوردگی کے حالات میں لازمی تھا کہ پاکستان انڈین سول سروس کے ڈھانچے اور روایات کو جاری رکھے۔ ایک

مختلف دور اور مختلف ثقافت میں ان روایات کی جڑیں گہری تھیں۔ بے شک مسلمانوں نے خود ان روایات کی مزاحمت کی تھی۔ اور یہ ڈھانچہ مفتوحہ لوگوں پر فاتحین کی حکمرانی کے لیے وضع کیا گیا تھا۔۔۔۔۔ لیکن اس وقت جبکہ زمین کے دو ٹکڑوں سے فوری طور پر جلدی سے ایک قوم بنانی تھی ایسے عوامل پر غور نہیں کیا جا سکتا تھا۔"(25)

قومیں نوکر شاہانہ غلبے سے نہیں بنتیں۔ برائے بنتی جو دکھاتا ہے وہ ہے پس۔ کالونیائی ریاست میں کالونیائی ڈھانچے کا تسلسل۔

میں نے دلیل دی ہے کہ پاکستان میں ریاستی طاقت شروع سے لے کر' ایک فوجی نوکر شاہانہ چند سری کے ہاتھوں میں تھی۔ پہلی دہائی میں نوکر شاہی غالب عنصر تھا۔ اس کا غلبہ خاص طور سے سیاسی قیادت پر جو کہ رسمی طور پر ایک پارلیمانی نظام کے تحت حکمران تھی بہت سے عوامل نے ان کی اندرونی بیگانیت کے علاوہ جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں آسان بنا دیا تھا۔ کالونیائی حکومت سے ورثے میں ملے ہوئے کچھ مسلمہ قانونی طریقہ ہائے کار تھے جو سینئر سول اہلکاروں اور وزیروں کے تعلقات کو خاص شکل دیتے تھے۔ یہ طریقہ ہائے کار 1921ء میں قائم کیے گئے تھے جب 1919ء کے گورنمنٹ ایکٹ آف انڈیا کے تحت صوبائی سطح پر پہلی دفعہ ہندوستانی وزراء مقرر کیے گئے تھے۔ اس نظام کو "دوہری حاکمیت" کہا جاتا تھا۔ ہندوستانی وزراء کو صوبائی حکومتوں میں چند ادنیٰ وزارتیں دینا تھیں۔ لیکن ہندوستانی وزیر کے ماتحت کام کرنے کا خیال ہی برطانوی افسر شاہی کے لیے ہتک آمیز تھا۔ ان میں سے کچھ نے احتجاجاً استعفے دے دیئے۔ 1919ء کے ایکٹ کے قانونی شکل پانے سے پہلے اس مخالفت کی وجہ سے ہندوستانی وزیروں اور آئی سی ایس کے ممبر کے درمیان "معقول تعلقات" کے بارے میں وسیع بحث مباحثہ ہوا تھا۔ یہ مباحث کالونیائی حکمرانوں کے پدر سری خیالات کا رنگ لیے ہوئے تھے۔ یہ واضح کر دیا گیا تھا کہ ہندوستانی وزیر سول اہلکاروں کے زیر تعلیم ہوں گے جو انہیں خود حکومتی کا فن سکھلائیں گے۔ وزیر اور اس کے سیکریٹری کے درمیان جو عام تعلق تھا اسے الٹ دیا گیا۔ یہ طے کیا گیا کہ وزیر اور سیکریٹری میں اختلاف کی صورت میں سیکریٹری وزیر سے بالا بالا صوبائی گورنر سے بلاواسطہ احکامات لے سکتا تھا۔ اس کے بعد پھر وزیر اس معاملے میں دخیل نہ ہو سکتا تھا۔ ہندوستانی وزراء بڑی تلخی سے اپنے

سیکریٹریوں کے مغرورانہ رویوں اور عدم تعاون کی شکایت کرتے اور ان کی شکایات کو ایک کمیٹی جانچتی لیکن اس بنیادی مسئلے سے اغماض برتتی۔ سیاستدانوں کو کوئی مراعات نہ دی جاتیں اور افسر شاہی کے پاس ان سے پہلوتہی کرنے کی طاقت برقرار رہی۔ (26) یہ علاوت پس کالونیائی ریاست میں جاری رکھی گئی۔

آزاد ہندوستان میں جہاں سیاسی قیادت اپنا آپ منوا سکتی تھی کالونیائی نظام حکومت اور قانونی طریقہ ہائے کار میں ترامیم کر لی گئیں ہیں۔ ہر چند کہ ہندوستان میں بھی دفتر شاہی کا کردار عام طور پر کم سمجھا جاتا ہے جیسا کہ بھامبری نے بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے (27) پاکستان میں۔ پہلے سے قائم اور جاری کالونیائی طریقہ ہائے کار کے ہوتے ہوئے افسر شاہی کو کسی کھلی سازش کی ضرورت نہیں تھی جس سے وہ اپنے برائے نام مالکوں کی سیاسی اتھارٹی کو تہ و بالا کرے۔ وہ محض پہلے کی طرح ہی کرتے رہے۔ کینتھ کیلارڈ، جو پاکستانی منظر کا باریک بین شاہد ہے نے 1950ء میں لکھا: "پاکستان میں کئی سیاسی پارٹیاں اتار چڑھاؤ سے گزری اور گہنائی گئی ہیں۔ سیاسی قائدین نے دلیلیں دی ہیں اور ایک دوسرے کو کمزور کر دیا ہے۔ مذہبی لوگوں نے اتھارٹی پر مکمل دعویٰ کر دیا ہے لیکن حاصل نہیں کر سکے ہیں۔ اس اثناء میں ریاست کو زیادہ تر سول سروس نے فوج کی پشت پناہی سے چلایا ہے اور وہ ایسے ہی چلتی رہی ہے جیسے آزادی سے پہلے چلتی تھی۔" (28)

لیکن ایک طرح سے دفتر شاہی اسی طریقے سے نہیں چلتی رہی جس طرح آزادی سے پہلے چلتی تھی۔ اب وہ اسی حتمی سیاسی کنٹرول میں نہ تھی جو پہلے برطانوی حکومت استعمال کرتی تھی۔ دفتر شاہی نے اب پس کالونیائی ریاست میں بذات خود ایک طاقت ہونے کا نئی قسم کا کردار اپنا لیا تھا۔

سعید نے تفصیلی دستاویزوں میں دکھلایا ہے کہ کس طرح صوبائی حکومتیں دفتر شاہی کے ذریعے مرکز کے تابع کی جاتی تھیں۔ جو عہدے رکھنے والے سیاستدانوں کے ساتھ درشت سلوک کرتی تھی اور وہ مثالیں تحریر کرتا ہے کہ کس طرح افسر شاہی ان کے ساتھ اوپر بیان کیے ہوئے انداز میں برتاؤ کرتی تھی لیکن وہ ان حرکتوں کو کالونیائی علاوات عمل سے نہیں جوڑتا جو کہ پہلے ہی اداراتی شکل پا چکی تھیں۔ (29) زیادہ اہم بات یہ

ہے کہ ان معاملات کو محض صوبائی حکومتوں کی مرکز کی ماتحتی کے طور پر پیش کرنے کی بنا پر خود مرکز کی سطح پر وہ طاقت کے بارے میں سوال اٹھانے میں ناکام ہو جاتا ہے۔ سب سے زیادہ اہم اختراعات جو افسر شاہی کی گرفت کو مضبوط بناتی تھیں مرکزی حکومت کی سطح پر ہی کی جاتی تھیں۔

پارلیمانی طرز کی حکومتوں کے تحت' ایسی جیسی کہ برائے نام پاکستان میں قائم تھی۔ نوکر شاہی کا عام طور پر ایک قاشی ڈھانچہ ہوتا ہے جو وزارتوں میں منقسم ہوتا ہے اور ہر وزارت کا سربراہ ایک سیکریٹری ہوتا ہے۔ اس سطح سے پرے حکومت بحیثیت کل وزارتوں اور وزیراعظم کے تحت کیبنٹ کے ذریعے مربوط ہوتی اور چلائی جاتی ہے۔ ایسی سیاسی ثالثی کے بغیر دفتر شاہی' اس لیے ایک اکائی نہیں بنتی۔ پہلے پہل تو تقسیم ہند کے وقت انتہائی مشکل حالات کے تحت زیادہ موثر ربط و ضبط کے لیے پاکستان میں ایک ساختیاتی تبدیلی کی گئی۔ جو سیاسی قیادت اور کیبنٹ سے آزاد رہتے ہوئے نوکر شاہی کو ایک متحدہ اکائی کے طور پر مستحکم کرنے میں فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ وہ تھی ایک انوکھے عہدے کی تخلیق جو کہ سیکریٹری جنرل آف گورنمنٹ آف پاکستان تھا۔ افسر شاہی میں ایک آقاؤں کا آقا' جو کیبنٹ سے آزاد' ہر وزارت کے سیکریٹری پر بلاواسطہ اتھارٹی رکھتا تھا۔ وہ وزارتوں کے سیکریٹریوں کی ایک کمیٹی کی صدارت کرتا تھا۔ جو ایک سپر کیبنٹ کے طور پر موثر پالیسیاں وضع اور مربوط کرتی تھی۔ یوں وہ سیاسی قیادت کو محض ایک سائے میں بدل دیتی تھی۔ اس طرح افسر شاہی کی حکومت پر گرفت مکمل تھی۔

1970ء میں پیپلز پارٹی کی حکومت کے قیام کے بعد فوجی افسر شاہانہ چند سری کو پہلی دفعہ کامیابی سے چیلنج کیا گیا۔ اس سے پہلے یہ ممکن نہ تھا۔ پیپلز پارٹی کی حکومت کی طرف سے کی جانے والی ساری اصلاحات میں سب سے زیادہ فیصلہ کن اور موثر تھی دفتر شاہی کی ساخت نو۔ اس نے اپنی انتظامی اصلاحات کا اعلان اگست 1973ء میں کیا اور فوری طور پر ان کے اطلاق میں لگ گئی۔ اس کا بڑا مقصد تھا سی ایس پی کے شکنجے کو توڑنا۔ جو اب ایک کاڈر کے طور پر متروک کر دیا گیا۔ تمام کاڈروں کے ممبران کو ایک کاڈر میں ضم کر دیا گیا۔ ایک مجموعی گریڈ ڈھانچے کے اندر ہر عہدے کو ایک موزوں گریڈ دے دیا گیا۔ اب واحد نوکر شاہی میں ملازمین کی حرکت آزاد ہو گئی —— یوں سی

ایس پی کی امتیازیت اور حکومت کے اعلیٰ عہدوں کے لیے اس کے معززانہ دعوے ختم ہو گئے۔

متحدہ گریڈوں میں سول ملازمین کی وسیع تنظیم کو 13 گروپوں جو حکومت کے کاموں کے میدانوں کی نمائندگی کرتے تھے ان میں تقسیم کر دیا گیا۔ مثال کے طور پر ضلعی انتظامیہ کا گروپ' معیشت دانوں اور منصوبہ سازوں کا گروپ' خارجہ معاملات کا گروپ' ان کے ساتھ ایسے گروپ جو کم تر کاموں کے لیے مختص تھے مثلاً کاروباری اور تجارت گروپ اکاؤنٹس گروپ' پولیس گروپ وغیرہ وغیرہ۔ یہ بھی طے کیا گیا کہ یہ بند گروپ نہیں ہوں گے بلکہ آفیسروں کی دو یا زیادہ گروپوں میں افقی حرکت بھی ہو گی۔ ایک اور قدم جس نے افسر شاہانہ امتیازیت کے پرانے اصول کو مکمل طور پر جڑ سے اکھاڑ دیا وہ تھا (Lateral Entry) بغلی داخلے کا اصول جس کے تحت پہلی دفعہ یہ اجازت ہوئی کہ مختلف پیشوں پرائیویٹ کاروباروں اور دوسرے شعبوں سے لوگوں کو حکومت کی سینئر اسامیوں پر بلاواسطہ بھرتی کیا جا سکے گا۔ پاکستان کا نوکر شاہی کے غلبے والا ذات برادری جیسا ڈھانچہ توڑ دیا گیا۔

بھٹو کو ان اصلاحات کے نفاذ میں وقار احمد نے مدد دی' وہ پہلا غیر سی ایس پی افسر تھا جو مرکزی حکومت میں سیکریٹری اسٹیبلشمنٹ کے عہدے پر فائض ہوا۔ جو سینئر تقرریوں اور تبادلوں اور تمام دفتر شاہی نگرانی کا ذمہ دار تھا۔ پیپلز پارٹی کی حکومت کے تحت وہ وزیراعظم بھٹو کے بلاواسطہ ذاتی احکامات کے تحت کام کرتا تھا۔ اور بھٹو ان معاملات پر سخت گرفت رکھتا تھا۔ وقار احمد کا اس عہدے پر تقرر اس سے پہلی یحییٰ حکومت کے دوران ہوا تھا جو سی ایس پی کی طاقت کو کم کرنے کے خیال سے کھیلتی رہی لیکن کوئی خاطر خواہ اقدام اٹھانے میں ناکام رہی۔ بھٹو نے پبلک سروس کمیشن پر بھی سی ایس پی کی گرفت کو توڑا۔ اس نے ایک معتمد خاص' جسٹس فیض اللہ کو فیڈرل پبلک سروس کمیشن کا چیئرمین مقرر کیا۔ جس کا تقرریاں کرنے میں کردار کم ہو گیا۔ کیونکہ وزیراعظم نے سینئر تقرریوں کے اختیارات خود لے لیے۔ یہ تقرریاں پہلے چھ ماہ کے لیے ایڈہاک کی جاتیں اور بعدازاں کمیشن کے ذریعے "باقاعدہ" بنوا لی جاتیں۔

یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ ان ساختیاتی تبدیلیوں نے کتنے فیصلہ کن انداز میں

پاکستانی سوسائٹی اور ریاست میں دفتر شاہی کی طاقت بحیثیت منفرد ذات توڑی ہے۔ جہاں تک پاکستان میں مختلف طبقات کے لوگوں کا تعلق ہے۔۔۔۔ بے شک ان میں بہت کم تبدیلی ہوتی ہے۔ اور موجودہ فوجی حکومت کے تحت افسر شاہی کی کرپشن اور جبر نئی بلندیوں پر پہنچ گئے ہیں۔ درحقیقت مرکز پر افسر شاہی کنٹرول کے کمزور ہونے پر مقامی بیوروکریٹوں کی طاقت جو لوگوں سے معاملات کرتے ہیں بڑھی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگر ہم اس مساوات کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ اب اس فوجی حکومت کے تحت ہے تو یہ سمجھنا ضروری ہے کہ پبلک پالیسی بنانے میں یہ تبدیلیاں بے شک بہت زیادہ اہم ثابت ہوتی ہیں۔ بھٹو کے تحت ساختیاتی تبدیلیوں کے اثرات اس نے دوست دشمن کی تمیز کے بغیر ہر کسی کے ساتھ اپنے آمرانہ اور بالکل بے رحم سلوک کی بنا پر مل جل گئے تھے۔ علاوہ ازیں اس نے قوانین میں مزید تبدیلیاں کیں تاکہ کسی بھی درجے کا آفیسر اگر اس نے 25 سال سروس پوری کر لی ہو تو اسے غیر رسمی طور پر بلا الزام اور بغیر کارروائی کے ریٹائر کیا جا سکتا تھا۔ اس سے پہلے برطرفی کے کیسوں کے لیے متعدد محافظات تھے اور پبلک سروس کمیشن ان پر عدالتی کارروائی کرتا تھا۔ جس پر سی ایس پی کا غلبہ تھا۔ اب ڈموکلیز کی تلوار ہر بیوروکریٹ کے سر پر لٹکتی تھی اور اس عمر میں جب وہ توقع کرتا تھا کہ اپنے آپ کو سینئر عہدے پر متمکن پاکر مطمئن ہو گا۔

موجودہ فوجی حکومت کے تحت حالات کم واضح ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ گو سی ایس پی رسمی طور پر معدوم کر دی گئی ہے لیکن غیر رسمی طور پر اسی پہلے والی جمعیتی وفاداری کے ساتھ زندہ بچی ہوئی ہے اور یقیناً کچھ شواہد ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے کچھ نقصانات کی تلافی کر لی ہے۔ مرکزی اور صوبائی حکومتوں میں کلیدی اسامیاں اگر وہ فوجی افسروں کے پاس نہیں ہیں تو وہ سابقہ سی ایس پی آفیسروں کے پاس ہیں۔ جسٹس انوارالحق کی سربراہی میں ایک سول سروس کمیشن قائم کیا گیا تھا جس کی رپورٹ 1979ء میں پیش کی گئی تھی۔ سی ایس پی نے اس رپورٹ کو ناپسند کیا اور آج تک اس پر عمل درآمد کو روکا ہوا ہے یہاں تک کہ اسے شائع بھی نہیں ہونے دیا۔ اس نے اپنے حق میں بہت سی تبدیلیاں حاصل کر لی ہیں۔ مثال کے طور پر سینیارٹی متعین

کرنے والے پرانے قوانین کی بحالی۔ اس کے مفادات فوجی حکومت کے مفادات سے ایک تھے۔ بھٹو حکومت کے بھرتی کیے ہوئے بغلی داخلے والوں کی چھان پھٹک کرنے کے بعد ان میں سے بہت سوں کو نکال باہر کیا۔ سی ایس پی کے لیے منفی رخ یہ ہے کہ فیڈرل پبلک سروس کمیشن اور ایک کے علاوہ باقی تمام صوبائی پبلک سروس کمیشن اب فوجی آفیسروں کے تحت ہیں۔ تمام اسامیوں کا 10 فیصد ہر سطح پر فوجی آفیسر بھرتے ہیں چاہے وہ سروس میں ہوں یا سابقہ فوجی ہوں۔ ان پر بغلی داخلے کا اصول لاگو ہوتا ہے۔ جس کی سویلین کے لیے ممانعت ہے۔ اگر پرانی سی ایس پی غیر رسمی طور پر ابھی تک زندہ بچی ہوئی ہے اور اس کے کچھ نقصانات کی تلافی بھی ہوئی ہے تو پھر وہ کسی طرح بھی ریاستی ڈھانچے میں مقتدر اعلیٰ نہیں ہے جیسے پہلے تھی فوج نے دفتر شاہی کے محفوظات میں اپنے زور بازو سے راستہ بنا لیا ہے۔

دلیل دی جا سکتی ہے کہ سی ایس پی اپنی تعداد کو تازہ بھرتی سے پورا نہیں کر سکتی۔ صرف وقت کا مسئلہ ہو گا پیشتر اس کے کہ اس کی تعداد اس حد تک کم ہو جائے جہاں یہ ریاستی مشینری پر صرف اپنی کمزور گرفت برقرار رکھ سکے گی وہ بھی اگر سی ایس پی آفیسران ایک غیر رسمی گروپ کے طور پر مسلسل بچے رہتے ہیں اور اس کے ممبران اعلیٰ عہدوں پر فائض رہتے ہیں اور عمل کرتے ہیں۔ اب یہ بتایا جاتا ہے کہ نئے ملازمتی ڈھانچے میں ڈسٹرکٹ مینجمنٹ گروپ (D.M.G) کو سی ایس پی کا امکانی پس رو سمجھا جا رہا ہے اور یہ کہا جا رہا ہے کہ سی ایس پی افسران اس پیش رفت کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ لیکن ڈی ایم جی اس سلامتی اور اعزاز سے تہی ہے کہ وہ سینئر اسامیوں پر حق شفع کی رو سے قابض ہو سکے اور سب سے بالا یہ کہ ان کے ہاں وہ جمیعتی وفاداری بھی نہیں ہے جو سی ایس پی کو اکٹھا رکھتی تھی؟

پرانی سی ایس پی میں ایک نیا بھرتی ہونے والا اپنا کیریر ضلع میں شروع کرتا تھا۔ جیسے ہی وہ اپنی نئی اسامی پر پہنچتا تھا اسے فوری دعوت دی جاتی تھی کہ وہ ڈسٹرکٹ کمشنر (D.C) (وہ افسر جو ضلعے کے تمام حکومتی کاموں کا انچارج اور تمام مقامی اہلکاروں کا آقا ہوتا تھا) اور ڈویژنل کمشنر کو ملے۔ (ڈویژن کئی ضلعوں پر مشتمل ہوتا تھا) اور یہ دونوں سی ایس پی افسران ہوتے تھے۔ اسے ان میں سے ایک ہونا محسوس کرایا جاتا تھا۔ پہلے

ہی سے ان سے متعلق ہونا سکھایا جاتا تھا۔ وہ پانچ دس سال میں اپنے آپ کو ان عہدوں تک بلند ہوتا تو عام طریق عمل ہی میں دیکھتا تھا اور اس کے بعد زیادہ سبز چراگاہیں۔ شاید خود کو سیکریٹری ایٹوں میں دیکھتا تھا۔ ڈی ایم جی آفیسر کو پہلے سے ایسی سازگار صورت میسر نہیں ہے۔ اسے اپنا مستقبل کا کیریر یقینی بنانے کے لیے سخت محنت کرنی پڑتی ہے —— جو سی ایس پی آفیسروں کی گستاخانہ خود مختاری کے برعکس محنتی خوش آمدیوں کے لیے صلے کا باعث ہوتی ہے۔

آزادی کے وقت 1947ء میں دفتر شاہی نہ کہ فوج پاکستانی ریاست کی مشینری پر غالب تھی۔ فوج اس وقت بے ترتیبی کی حالت میں تھی۔ پرانی برطانوی کالونیائی فوج کی بے ترتیبی کو نظم میں بدلنا اور اسے نئے یونٹوں میں دوبارہ گروپ کرنا تھا۔ غیر مسلم فوجی اور آفیسر ہندوستان بھیج دیئے گئے اور مسلمان فوجی اور آفیسر جو پاکستان میں آ رہے تھے انہیں نتیجہ خیز فوجی یونٹوں میں منظم کرنا تھا۔ فوجی ساز و سامان کے پاکستانی حصے کا بڑا حصہ جو ہندوستان کے علاقے میں پڑا تھا کبھی نہ پہنچا۔ فوج 1951ء تک اپنے اندرونی معاملات میں الجھی ہوئی تھی۔ پاکستانی فوج کے کمانڈرز ان چیف برطانوی آفیسر تھے جنہین عارضی طور پر محدود مدت کے لیے رکھا گیا تھا۔

1951ء میں جنرل ایوب خان کو پاکستانی فوج کا پہلا پاکستانی کمانڈر انچیف مقرر کیا گیا۔ یہ تقرری بہت سے سینئر جرنیلوں کو پیچھے چھوڑ کر کی گئی۔ یہ تقرری جنرل سکندر مرزا، سیکریٹری وزارت دفاع جو باوجود فوجی عہدے کے ایک کیریر بیوروکریٹ تھا، اس نے نہایت حکمت اور چالاکی سے کرائی تھی۔ ایوب خان سکندر مرزا کا دوست اور پروردہ تھا۔ وہ ایک کمزور اور غیر محفوظ آدمی تھا۔ اور اس کا احساس عدم تحفظ فوجی حلقے میں اس کی وقت سے پہلے ترقی کی بنا پر لازماً پیدا ہونے والی خفگی کی وجہ سے اور بڑھ گیا تھا۔ اس لیے اسے پتہ تھا کہ اسے دیکھ بھال کر چلنا ہے۔ وہ مرزا پر بہت زیادہ انحصار کرتا تھا اور وفاداری سے اس کی اطباع کرتا تھا۔ انہوں نے مل کر 1958ء کا "کودتا" انجام دیا جو کہ مرزا کے تقدم پر تھا۔ کودتا کے فوری بعد مرزا کی صدارت سے برطرفی اور ایوب خان کا اس عہدے پر متمکن ہونا ایوب خان کے کسی تقدم کی بنا پر نہ تھا، بعد میں بنائی جانے والی افسانوی کہانیوں کے باوجود امریکی مداخلت کی بنا پر تھا کیونکہ اس

کودتا پر وہ ناخوش تھا اور سکندر مرزا کو ایک سیاسی بوجھ سمجھتا تھا۔

ہمارے دعوے کے برخلاف کہ پاکستان میں دفتر شاہی طاقت شروع دن سے ہی مستحکم تھی، ایک عام افسانوی کہانی لوگوں میں گردش کرتی تھی کہ قائداعظم محمد علی جناح، پاکستان کی بنیاد رکھنے والا "حاکم پارٹی" مسلم لیگ کا سربراہ، ریاستی مشینری پر پوری طرح قابو رکھتا تھا۔ آہنی ارادے سے قوم کے روزمرہ کے معاملات کو رخ دیتا تھا۔ کچھ ایسی ہی تصویر ہے (30) جو سعید پیش کرتا ہے۔ لیکن اس افسانوی کہانی کو ان لوگوں نے دوام کیا ہے جو اس کے نام پر کام کرتے تھے اور اس حقیقت کو دھندلا دیا ہے کہ دفتر شاہی کی مربوط طاقت پیچھے کار فرما تھی۔ ظاہری طور پر جناح کی قد آور شخصیت اور ملک میں اس کی چیلنج نہ کی جانے والی اتھارٹی اس نکتہ نظر کو قرین قیاس بناتی ہے۔ درحقیقت، آزادی کی صبح سے جناح بہت زیادہ بیمار تھا۔ اور جلد ہی اپنی مہلک بیماری کی نظر ہونے والا تھا۔ وہ ایسی حالت میں نہ تھا کہ ریاست کے معاملات پہلے کبھی وقوع نہ ہونے والے بحران کے وقت جب ہر طرف محاذ کھلے ہوئے تھے اپنے کنٹرول میں لے سکے۔ وقتاً فوقتاً وہ بہادری سے خاص موقعوں پر حملہ مارتا پھر جلد ڈھیر ہو جانے کے لیے۔ (31) لازمی طور پر وہ اہلکار جن پر اسے اعتماد کرنا پڑتا تھا یقیناً حکومت کو چلانے میں آزاد تھے۔ اس نے اپنے گرد مسلم لیگ میں جی حضوریئے اکٹھے کیے ہوئے تھے جن پر وہ اعتماد نہ کر سکتا تھا۔ اور وہ اس حالت میں نہ تھے کہ قوم کی سیاسی قیادت ہونے کا دعویٰ کر سکیں دوسری طرف اس کا سیکریٹری جنرل چوہدری محمد علی بہت مستعد آدمی تھا جس نے دفتر شاہانہ طاقت مستحکم کی۔ پاکستان کے مستقبل کو جناح کی غیر ارادی دین نوکر شاہی کے مقابلے میں سیاسی قیادت کی تنزلی تھی۔

گورنر جنرل جناح کے عہدے میں غیر معمولی اختیارات رکھے گئے تھے۔ جس نے ان اہلکاروں کے ہاتھ بہت مضبوط کر دیئے جو آسانی سے کیبنٹ کی اتھارٹی اور بلاشبہ پارلیمنٹ کی اتھارٹی کو بھی نظر انداز کرتے تھے۔ جب سیاستدانوں نے احتجاج کیا تو وزیراعظم لیاقت علی خان نے دستور ساز اسمبلی کو یاد دلایا کہ "موجودہ دستور کے مطابق وہ آدمی جسے تمام اختیارات حاصل ہیں گورنر جنرل ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔" (32) انڈین انڈی پنڈنٹس ایکٹ 1947ء کی دفعہ 9 تو درحقیقت گورنر جنرل کو دستور

بنانے کے اختیارات سات ماہ کے درمیانی عرصے کے لیے تفویض کرتی ہے۔ اس دفعہ کے تحت تو وہ اپنے حکم سے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935ء میں ترمیم کر سکتا تھا۔ اور "آرڈرز ان کونسل" کو بھی ـــــ جو پاکستان کے عارضی دستور کی بنیاد تھے۔ گورنر جنرل کا یہ اختیار ایک اور سال کے لیے 31 مارچ 1949ء تک بڑھا دیا گیا۔

یہ اہم بات ہے کہ اس دور میں سب سے اہم دستوری ترامیم میں سے کچھ ان دفعات کے تحت گورنر جنرل کے حکم کے تحت ہوئیں نہ کہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کے تحت جس کا کام مضحکہ خیز تماشا بن گیا تھا۔ یوں مثال کے طور پر جولائی 1948ء میں گورنر جنرل کے حکم سے ایک نئی دفعہ (92_A) 1935ء کے ایکٹ میں شامل کی گئی جس سے اسے صوبے میں عام دستور ساز مشینری کو "ایمرجنسی" میں معطل کرنے اور صوبائی گورنر کو حکم دینے کے اختیارات مل گئے کہ وہ اس کے نام پر صوبائی حکومت کا نظم و نسق سنبھال لے۔ یہ دور رس اختیارات مختلف صوبوں میں بہت سے موقعوں پر استعمال کیے گئے۔ گورنر جنرل کے ہاتھوں میں اختیارات کے رسمی ارتکاز کی تشریح کچھ لوگوں نے صوبوں سے اختیارات کے محور کی مرکز کی طرف منتقلی قرار دیا ہے۔ سعید لکھتا ہے۔ "قائداعظم اور اس کے بعد لیاقت علی خان کی مقتدر شخصیتوں کے تحت سول سروس کے اہلکار موثر طریقے سے تمام صوبائی انتظامیہ کو کنٹرول کرتے تھے اور سیاستدان مرکزی حکومت کے احکامات بجا لانے کی شرط پر حکومت میں رکھے جاتے تھے۔ (33) سعید اس مسئلے کو صوبائی حکومتوں کے تنگ پس منظر سے دیکھتا ہے اور یہ دیکھنے میں ناکام ہے کہ خود مرکزی حکومت بھی بیوروکریٹ ہی چلا رہے تھے جو بیمار بابائے قوم کے نام پر کام کرتے تھے جبکہ سیاستدان اختیارات کے اس سرقے پر سپر انداز تھے۔

جناح کی موت کے بعد خواجہ ناظم الدین کو گورنر جنرل مقرر کیا گیا۔ وہ کمزور اور غیر موثر آدمی تھا۔ باوجودیکہ اس کے عہدے میں تباہ کن دستوری اختیارات تھے لیکن وہ اتھارٹی سے تہی تھا۔ لوگوں کے ذہن میں جناح کی اتھارٹی کا چوغہ وزیراعظم لیاقت علی خان کے کندھوں پر موزوں تھا۔ لیاقت علی خان ہی وہ واحد سیاستدان تھا جو حاوی قومی مقام رکھتا تھا۔ اور اگر وہ چاہتا تو نوکر شاہی پر سیاسی اتھارٹی قائم کرنے کا بیڑا اٹھا سکتا تھا۔

لیکن وہ ایسا آدمی تھا جس نے کبھی بھی انتظامیہ کے میدان میں اور نہ ہی مالیاتی اور اقتصادی پالیسیاں بنانے میں اپنے آپ کو منوایا تھا۔ وہ ایسی پالیسی سازی کو اہلکاروں پر چھوڑ کر مطمئن تھا۔ اسے اپنی منتشر ہوتی ہوئی پارٹی مسلم لیگ جس کا وہ صدر تھا اس کو متحد رکھنے کے کام کا بھی سامنا تھا۔ ریاست کے معاملات میں اس کی کم دلچسپی کا عذر اس کی بینائی کی کمزوری تھا اس لیے زیادہ وقت فائلیں پڑھنے میں صرف نہیں کر سکتا تھا۔

وہ آدمی جو اس وقت عملی طور پر دفتر شاہی مشینری کا انچارج تھا وہ تھا چوہدری محمد علی سیکریٹری جنرل آف دی گورنمنٹ۔ اس عہدے کے بارے میں کہا جاتا کہ قائداعظم محمد علی جناح کے ایماء پر وضع کیا گیا تھا جب کہ حکومت کو انتہائی فوری اور ہمہ گیر مسائل کے حل کے لیے فیصلوں کو فوری مربوط کرنے کی سہولت چاہیے تھی۔ ایسی اسامی پیدا کرنے کا اثر۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ تمام حکومت کے کام کو دفتر شاہی سطح پر کیبنٹ کو نظر انداز کرتے ہوئے مربوط کرنا تھا۔ چوہدری محمد علی نمایاں انتظامی اہلیت اور بے پناہ محنتی تھا لیکن اس کے ساتھ سخت دائیں بازو کے خیالات رکھتا تھا جو اس کی شخصیت کو مقصد سے لگن کی مستعدی دیتے کہ وہ پبلک پالیسی بنانے پر اپنے آپ کو پرزور طریقے سے حاوی کرے نہ کہ اپنے آپ کو ایک دفتر شاہانہ غیر جانبدار کردار سے مطمئن کرلے۔۔۔۔ اگر کوئی ایسی چیز ہو سکتی ہو۔ گو کہ وہ بالائی دفتر شاہی کو اپنے ساتھ چلانے کا اہل تھا۔ لیکن اس کے کچھ جاہ طلب ہم کاروں نے اسے پہلے ہی چیلنج کرنا شروع کر دیا تھا۔ خاص طور سے جنرل سکندر مرزا نے جو اس وقت سیکریٹری دفاع تھا جسے فوج اور مالیاتی سیکریٹری غلام محمد کی پشت پناہی حاصل تھی۔ غلام محمد ایک سینئر سابقہ بیوروکریٹ تھا جس نے کالونیائی حکومت کے شعبہ مالیات میں اپنا کیریر بنایا تھا اور دفتر شاہی کے بااثر حلقوں میں مضبوط حمایت پر قادر تھا۔ 1951ء میں وزیراعظم لیاقت علی خان کے قتل کے بعد جس کی جگہ گورنر جنرل ناظم الدین نے لی غلام محمد نے طاقت پکڑنے کے لیے کامیاب کوشش کی اور اس کی تقرری بحیثیت گورنر جنرل پاکستان میں دفتر شاہی کے عروج کے دوسرے مرحلے کا آغاز تھا۔ سیکریٹری جنرل کی اسامی ختم کر دی گئی اور چوہدری محمد علی کو وزیر مالیات بنا دیا گیا۔ اس عہدے میں طاقت و اختیارات

کی وہ حد جو اس نے پہلے استعمال کی تھی کم ہو گئی۔

1951ء میں ایرانی تیل کے قومیائے جانے کے پس منظر میں امریکہ پاکستان کے ساتھ نئے تعلقات استوار کرنے میں دلچسپی رکھتا تھا' گورنر جنرل غلام محمد اور جنرل ایوب خان فوج کا کمانڈر ان چیف بعد میں ہونے والی چالوں میں اس کے حلیف تھے۔ ایک عارضی بحران پیدا کیا گیا جس کے نتیجے میں گورنر جنرل نے 1953ء میں ناظم الدین کی وزارت قطعی معطل کر دی۔ وہ قوت اور کوشش جو یہ نتیجہ حاصل کرنے میں صرف ہوئی وہ کالونیائی اور پس کالونیائی تعلقات میں فرق کو واضح کرتی ہے۔ فطری طور پر ناظم الدین حکومت اور خاص طور سے وزیر خارجہ ظفراللہ خان نے مجوزہ تبدیلی کی جوش و خروش سے حمایت نہ کی۔ وہ بحران جو بالاخر ان کی معطلی پر منتج ہوا اسی وقت بہت سی سمتوں میں پھیل گیا۔ مارچ 1953ء میں بڑے پیمانے پر پنجاب میں احمدیہ کمیونٹی کے خلاف فسادات برپا کرائے گئے۔ یہ ایک مسلمان اقلیتی فرقہ ہے.اور وزیر خارجہ کا تعلق اس فرقے سے تھا۔ اس کے بعد وزیراعظم کو الٹی میٹم دیا گیا اور دیگر چیزوں کے علاوہ مطالبہ کیا گیا کہ وزیر خارجہ کو عہدے سے ہٹایا جائے۔ فسادات کو دبانے کے لیے مارشل لاء کا اعلان کر دیا گیا۔

ناظم الدین حکومت کے خلاف دوسرا حملہ قریب الوقوع قحط کے آسیب کو ابھار کر کیا گیا۔ اس سال گندم کی فصل بہت اچھی نہ ہوئی تھی اور امریکی سی آئی اے کی سرپرستی میں ایک اخباری مہم خوراک کی کمی کو بڑھا کر قحط کے خوف میں تبدیل کرنے کے لیے چلائی گئی۔ اس سے ذخیرہ اندوزی کی حوصلہ افزائی ہوئی اور خوراک کی قیمتیں بڑھنی شروع ہو گئیں۔ ناظم الدین حکومت نے ناامیدی میں امریکی حکومت کی طرف رخ کیا۔ لیکن امریکہ کی طرف سے خوراک کی امداد کو بھی اس وقت تک روک لیا گیا جب تک کہ اپریل 1953ء تک ناظم الدین حکومت برخواست نہ ہوئی۔ ناظم الدین کے استعفیٰ کے ایک ہفتے کے اندر اندر امریکہ کی طرف سے خوراک کی امداد کا اعلان کر دیا گیا۔ لیکن وعدہ کی گئی خوراک امریکہ سے اس وقت تک پہنچنا شروع نہ ہوئی جب تک کہ اگلے سال نئی بھرپور فصل نہ آ گئی۔ یہ حقیقت کہ قحط کا خوف جھوٹا تھا اور مصنوعی طور پر پیدا کیا گیا تھا اس حقیقت سے عیاں ہوئی کہ خوراک کی حالت اور زیادہ خراب

نہ ہوئی۔ سال گزرتا گیا حتیٰ کہ اگلے سال کی فصل آ گئی اور پاکستان نے وعدہ شدہ خوراک کے نہ پہنچنے کے باوجود وقت گزار لیا۔ (34) لیکن اسی اثناء میں حکومت خوفزدہ ہو کر پسپا ہو گئی۔ کارروائی کا مقصد حاصل ہو گیا۔ گورنر جنرل نے محمد علی بوگرہ کو، جو امریکہ میں پاکستانی سفیر تھا، ناظم الدین کی جگہ نیا وزیراعظم مقرر کر دیا۔

وہ انداز جس میں ناظم الدین وزارت برطرف کی گئی بذاۃ قابل توجہ تھا اور ایک دفعہ پھر ثابت ہوا کہ افسر شاہی دستوری قانون، روایات اور ان پر عمل کو متکبرانہ لاپرواہی سے دیکھتی ہے۔ درحقیقت ناظم الدین کی برطرفی سے صرف چند دن پہلے اسمبلی نے اس کا بجٹ غالب اکثریتی ووٹ سے منظور کیا تھا۔ ناظم الدین کابینہ گورنر جنرل کے حکم سے برطرف کی گئی تھی۔ اس کی دستوری معقولیت کے سوال کو علیحدہ رکھتے ہوئے یہ حکم واضح طور پر دکھاتا ہے کہ اختیارات درحقیقت کہاں اور کس کے پاس ہیں۔ اطاعت گزاری کا کردار جو اسمبلی نے قبول کر لیا ہوا تھا اس حقیقت سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب یہ دوبارہ ملی، فوری بعد تو اس نے احتجاج کا ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ بلکہ اس نے فرمانبرداری سے نئے وزیراعظم کی حمایت میں جسے گورنر جنرل نے نامزد اور مقرر کیا تھا ووٹ دیا۔ نئے وزیراعظم کے لیے وزراء کی ٹیم بھی گورنر جنرل نے چنی تھی اور ان کے لیے شعبے بھی اسی نے چنے۔ اس طرح بالآخر پاکستان میں افسر شاہی نے اپنی برتری واضح طور پر ثابت کر دی۔

گورنر جنرل اور بعد میں 1956ء کے دستور کے تحت صدر وزارتیں بناتا اور بگاڑتا تھا اور بلا استثناء ضروری پارلیمانی اکثریتیں نئے عہدہ داروں کے لیے حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا تھا۔ یہ شاید متواتر متغیر ہونے والی سیاسی وابستگیوں اور موثر سازشوں کے ذریعے حکومتوں کی تبدیلی کے پیچیدہ عمل کا سادہ بیان ہے (اختصار کے لیے) لیکن تمام تر تبدیلیوں میں ایک متواتر عامل گورنر جنرل کا غالب اور فیصلہ کن کردار تھا اور بعدازاں صدر کا کردار ایک عہدہ جس پر غلام محمد اور اس کے بعد جنرل سکندر مرزا فائض ہوئے یہ دونوں ہی بیوروکریٹ تھے۔ ان کی طاقت دراصل افسر شاہی اور فوج کی پشت پناہی اور ان پر ان کے کنٹرول سے حاصل ہوتی تھی۔ نہ کہ سیاستدانوں کے بدلتے ہوئے اتحادوں سے جنہیں وہ ایک سے دوسرے بحران تک کامیابی سے نپٹا لیتے تھے۔

1954ء میں مشرقی پاکستان میں صوبائی انتخابات کے ڈرامائی نتائج کے بعد گورنر جنرل کی افسر شاہانہ اتھارٹی کو چیلنج ملا۔ اس انتخاب کے نتائج حزب مخالف کے "یونائیٹڈ فرنٹ" اور ساتھ ہی حکومت کے لیے بھی ناقابل یقین تھے۔ "حاکم پارٹی" مسلم لیگ' جو اپنی فتح کے لیے پر اعتماد تھی 309 میں سے صرف 10 نشستیں لے سکی۔ فوج اور بحریہ کے دستوں کو فوری مشرقی پاکستان بھیج دیا گیا۔ جنرل سکندر مرزا کو حالات پر قابو پانے کے لیے ڈھاکہ بھیج دیا گیا۔ یونائیٹڈ فرنٹ کی نئی قائم ہونے والی حکومت کو برطرف کر دیا گیا اور جنرل سکندر مرزا کے تحت صوبے میں گورنر راج قائم کر دیا گیا۔ بعدازاں جبر و تشدد اور گرفتاریوں کی ایک لہر پھیل گئی۔

متناقضاتی طور پر مشرقی پاکستان کے عوام کا واضح فیصلہ دستور ساز اسمبلی کے ممبروں کے لیے حوصلہ بڑھانے کا باعث بنا۔ جو حاوی نوکر شاہی سے متعلق زیادہ خود مختار موقف اختیار کرنے لگے۔ اکتوبر 1954ء میں انہوں نے اسمبلی میں ایسی دستوری ترمیمات کی تجاویز پیش کیں جو گورنر جنرل کے اختیارات کو کنٹرول کرنے کے لیے وضع کی گئی تھیں۔ اس سے پیشتر کہ یہ ترمیمات لاگو ہوں گورنر جنرل نے ایمرجنسی کی حالت کا اعلان کر دیا۔ دستور ساز اسمبلی توڑ دی اور تمام اختیارات سنبھال لئے۔ گورنر جنرل کے اس "کودتا" کی قانونیت پر تفصیلی بحث ہوئی ہے اور عدالتوں میں اس کا امتحان ہوا ہے۔ لیکن جس چیز کا ہم سے یہاں تعلق ہے وہ ہے گورنر جنرل کی حقیقی طاقت' جو فوجی دفتر شاہانہ چند سری کی نمائندگی کرتی ہے جو اس قابل تھی کہ اپنی مرضی کی کابینہ اور پالیمنٹ کے سروں پر ٹھونس سکے۔ اس نے ایک دفعہ پھر ثابت کر دیا کہ سیاسی قیادت جب فوج اور افسر شاہی کا سامنا ہو تو غیر موثر ہے۔ گورنر جنرل نے ایک نئی کابینہ بنائی۔ نمایاں بات یہ ہے کہ اس میں پاکستانی فوج کے کمانڈر انچیف جنرل ایوب خان کو وزیر دفاع شامل کیا گیا تھا (جبکہ وہ سی ان سی کے عہدے پر بھی قائم رہا) اور جنرل سکندر مرزا کو وزیر داخلہ بنایا گیا۔ فوجی دفتر شاہانہ چند سری نے پہلی دفعہ بلا واسطہ طور پر اختیارات سنبھالے تھے۔

دستور ساز اسمبلی کے اور اس کے جمہوری اصولوں کے حوالے کے بغیر' نئی حکومت کو ظاہر ہے' کسی متبادل ذریعے یا اصول کی ضرورت تھی جس سے یہ کچھ اخذ

کرکے اپنی اتھارٹی کو قانونی بنائیں۔ افسر شاہی کا پدرانہ تصور ذات اور یہ حقیقت کہ اس کا اپنا نمائندہ سربراہ حکومت تھا' ایسے میں "محافظیت" کا تصور جسے بیوروکریٹوں اور ان کے معذرت خواہوں نے بڑا اچھالا تھا' قانونیت دینے والے اصول کے طور پر پیش کیا جا سکتا تھا۔ یوں افسر شاہی کھلے بندوں اپنے نام پر ہی حکومت کر سکتی تھی۔ اس لیے "محافظیت" کے تصور کو ٹسٹ کیا گیا۔ یہ کھوکھلا ثابت ہوا۔ صاف تھا کہ یہ افسر شاہی کا خوشامدی تصور ذات تھا۔ یہ کرپشن' اقربا پروری اور عوام کی خوفزدگی کی بنا پر بدنام ہو گیا۔ حکومت کو قانونی جواز دینے والے کسی اور اصول کو عمل میں لانا ہو گا۔

گورنر جنرل غلام محمد نے جنرل ایوب خان' فوج کے کمانڈر ان چیف کی طرف رخ کیا اور اسے فوج کے نام پر اختیارات سنبھالنے کو کہا۔ ایوب خان نے جنرل سکندر مرزا کی ہدایت پر انکار کر دیا۔ سوال پیدا ہوتا ہے: ایوب خان کو ایسی ترغیب دینے میں گورنر جنرل کا کیا مقصد تھا؟ کیونکہ یہ اپنی حکومت کے لیے فوج کی حمایت کی درخواست نہ تھی۔ فوج کی مکمل حمایت تو پہلے ہی حکومت کے ساتھ تھی اس حد کہ تک فوج کا کمانڈر انچیف جنرل ایوب خان اس کی کابینہ میں شامل تھا۔ درحقیقت جو کہا جا رہا تھا وہ تھا "علامتی طور پر حکومت پر قبضہ" جو فوج کو سیاسی خیر کے منبع اور بحران کی صورت میں قومی مفادات کے محافظ کے طور پر مسلم کروائے۔ اور حکومت کو قانونی جواز کی بنیاد فراہم کرے۔ جنرل ایوب خان کے قریبی دوست اور مربی جنرل اسکندر رمزا جو بیوروکریٹ اور سیاستدانوں میں عیارانہ جوڑ توڑ کا ماہر تھا اس راستے کو نمایاں ناپسندیدگی سے دیکھتا تھا۔ 12 نومبر 1954ء میں ڈیلی ٹیلیگراف کو دیئے گئے ایک انٹرویو میں اس نے اعلان کیا کہ پاکستانی فوج کی سیاست میں ملوث ہونے کی کوئی خواہش نہیں ہے۔ سکندر مرزا جو اس وقت ایک "مضبوط آدمی" بن کر ابھرا تھا۔ (اس سے بہتر توجہ کیا ہو سکتی تھی کہ اسے فوج اور افسر شاہی کی مضبوط پشت پناہی حاصل تھی) ایک طرح کی پارلیمانی مشینری کی بحالی کے حق میں تھا گو اس نے بالکل واضح کر دیا تھا کہ وہ ایک آمرانہ دستور کو ترجیح دیتا تھا۔ وہ کچھ دیر سے (کنٹرولڈ ڈیموکریسی) قابو میں رہنے والی جمہوریت کی تعریفیں کر رہا تھا۔

اسی اثناء میں صوبائی اسمبلیوں کے ذریعے ایک نئی دستور ساز اسمبلی منتخب کی گئی

اور اس نے دستور سازی کا کام شروع کر دیا جو 1956ء میں مکمل ہوا۔ اسکندر مرزا جو اس اثناء میں غلام محمد کے بعد گورنر جنرل بن گیا تھا پاکستان کا پہلا صدر مقرر ہوا۔ جو دور اس کے بعد گزرا وہ سیاسی اتھل پتھل کا دور تھا۔ اس لیے نہیں کہ پورے ملک میں جمہوریت کے لیے تحریک کا ابھار تھا۔ مرزا نے وزیروں کے ایک جلوس کو مقرر اور برطرف کیا اور بیوروکریٹوں کی سازشوں سے ملک کی سیاسی زندگی اٹ گئی۔ 1958ء کے "کودتا" کا اعلان کرتے ہوئے مرزا نے کہا۔ "پچھلے تین سالوں سے میں نے انتظامیہ کو مستحکم کرنے کی امید میں اتحادوں کے بعد اتحاو بنانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن مجھے بدنام کرنے والوں نے اپنے بددیانتانہ طریقوں سے ہر موقعے پر ان کوششوں کو "محلاتی سازشیں" کہا ہے۔ یکے بعد دیگرے آنے والی "پارلیمانی" حکومتوں کو بنانے اور بگاڑنے کے سیاسی میدان میں اس کے اپنے متحرک اور فیصلہ کن کردار پر یہ فصیح تبصرہ ہے۔

1958ء کا "کودتا" اس لیے حکومت "چھیننے" کا عمل نہیں تھا۔ اس کے مصنفین جنرل سکندر مرزا بحیثیت صدر پاکستان اور جنرل ایوب خان بحیثیت کمانڈر انچیف افواج پاکستان پہلے ہی سے موثر طاقت کی لگامیں اپنے ہاتھوں میں رکھتے تھے۔ یہ تو ایک طرح سے سیاستدانوں کی برطرفی تھی جنھوں نے پارلیمانی جمہوریت کا جھوٹا دکھاوا فراہم کیا ہوا تھا اور دستوری مشینری کو منہدم کرنا تھا جس کے ذریعے نئی سیاسی قوتیں ابھر رہی تھیں اور ملک میں پہلے عام انتخابات کے متوقع انعقاد کے پس منظر میں افسر شاہی کو چیلنج کرنے لگی تھیں۔ 1957ء اور 1958ء ملک میں بہت بڑے سیاسی ابھار کے سال تھے۔ اور اگر 1954ء کے مشرقی پاکستان کے انتخابات کے نتائج کوئی رہنما تھے تو لگتا تھا کہ بہت سے تجربہ کار سیاستدان جنھوں نے نوکر شاہی کی خواہشات کو بڑی جلدی سے پورا کیا تھا اپنے آپ کو دوبارہ پارلیمنٹ میں نہ پائیں گے۔ انتخابات مسلسل ملتوی ہوتے رہے جبکہ "بحران" کی تعجیل کے لیے ساز باز چلتی رہی۔

1958ء کے فوجی "کودتا" کے بعد قائم ہونے والی حکومت اپنے کردار میں پوری طور پر فوجی نہیں تھی سکندر مرزا جو بیوروکریٹ تھا صدر رہا اور جنرل ایوب خان کو چیف مارشل لاء کا عہدہ دیا گیا۔ ساتھ ہی اس نے فوج کے کمانڈر انچیف کی حیثیت بھی بحال رکھی۔ ایک دوسرے بیوروکریٹ عزیز احمد کو چیف سیکریٹری حکومت پاکستان مقرر

کیا گیا جو حکومت کی تمام مشینری کے روزمرہ کاموں پر کنٹرول رکھتا تھا اور ساتھ ہی وہ ڈپٹی مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر بھی تھا۔ 8 اکتوبر 1958ء کو ایک ایڈوائزری کونسل بنائی گئی جو نئے مقرر شدہ سویلین چیف سیکریٹری حکومت پاکستان اور مرکزی حکومت کی آٹھ وزارتوں کے سویلین سیکریٹریوں پر مشتمل تھی جس نے موثر طور پر انتظامیہ کا چارج سنبھال لیا۔ صوبائی حکومتوں کو صوبائی گورنروں کے تحت کام کرنا تھا۔ جو انہی اختیارات سے محظوظ ہوتے رہے جو پہلے تھے۔ بحیثیت کل مارشل ایڈمنسٹریٹر قانون و نظم پر توجہ مرکوز کرتے اور فوجی عدالتوں کے انچارج تھے جن کے پاس بہت زیادہ وسیع فوری سماعتی (Summary) اختیارات تھے۔ دفتر شاہی کو زیر و زبر کیا گیا۔ اس کے کچھ عملے کو یا تو برطرف کر دیا گیا یا کرپشن کے الزامات کرپشن کی مشہوری یا غیر تسلی بخش کارکردگی کی مختصر تفتیشوں کے بعد انہیں قانون ضابطے کا پابند بنا دیا گیا۔ مارشل ایڈمنسٹریٹروں کے بہت سے آمرانہ کاموں مثلاً اقتصادی پالیسی کے میدان میں جیسے قیمتوں پر کنٹرول اور اس کے ساتھ ہی ساتھ پبلک کے اعمال اور اخلاقیات میں بہتری کچھ چلتر قسم کی ترقیوں اور ساتھ مشکلات اور خفگیوں کا باعث بنے۔ ان کی وجہ سے انتظامی بدنظمی بھی پیدا ہوئی۔ ایک احمقانہ وقفے کے بعد انتظامیہ کو جلد ہی مکمل طور پر سویلین کے ہاتھوں میں واپس دے دیا گیا۔ 11 نومبر 1958ء کو تمام فوجیوں کو حکم دیا گیا کہ وہ "سویلین حکام کی مدد" سے فوری طور پر دست بردار ہو جائیں' مارشل لاء اور فوجی عدالتیں رہ گئیں۔

پاکستانی سرمایہ دار "کودتا" سے زیادہ خوش نہ تھا۔ یہ شروع کی خطابت اور فوری سماعت کے طریقوں سے ڈرتا اور آزردہ خاطر تھا۔ ان طریقوں سے حکومت کو یہ دکھانا مقصود تھا کہ وہ کرپشن کو جڑ سے اکھاڑنا چاہتی ہے جس میں علامتی طور پر سرمایہ داروں کے خلاف ٹیکس نادہندگی اور زر مبادلہ کے غیر قانونی حصول کے خلاف کاروائی شامل تھی۔ امریکہ اس کودتا سے زیادہ ناخوش تھا۔ یہ واضح تھا کہ متوقع انتخابات مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ کو اور مغربی پاکستان میں قیوم مسلم لیگ کو بلا روک ٹوک حکومت میں لے آتے۔ یہ دونوں امریکہ کے پابند اور وفادار اتحادی تھے۔ امریکہ کے لیے اس سے بہتر اور موزوں صورت کوئی نہ ہوتی اگر اس کے قابل اعتماد اتحادی پاکستان میں جمہوری انتخابات کے ذریعے حکومت میں آ جاتے۔ کودتا نے یہ امکان تہ و بالا کر دیا۔

امریکہ نئی حکومت کی جاری رہ سکنے کی صلاحیت سے متعلق فکرمند تھا۔ ملک ایک سیاسی بحران کی کشمکش سے گزرا تھا۔ مرزا کے پاس ایک پائیدار حکومت قائم کرنے کے لیے نہ ساکھ تھی اور نہ اتھارٹی ـــــــ میٹروپالیٹن سرمائے کے لیے حکومتوں کی پائیداری ہی ان کا بڑا سروکار ہوتا ہے۔ یہ اتنا باریک بین ہوتا ہے کہ جانتا ہے کہ لمبے عرصے کے لیے پائیداری لازمی طور پر فوجی پشت پناہی والی آمرانہ حکومتوں کے ذریعے حاصل نہیں ہوتی جو آخری چارے کے طور پر قائم کی جاتی ہیں۔ وہ حکومت جسے سب سے زیادہ ترجیح دی جاتی ہے وہ کسی عمومی کلیے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس طریقے سے جس کے تحت سیاسی قوتیں متحد ہوتی ہیں اور متبادل امکانات جو وقت کے کسی لمحے پر موجود ہوتے ہیں۔ پاکستان میں سیاسی بحران اور "کودتا" کے پس منظر کے خلاف سی بی مارشل' سٹیٹ ڈیپارٹمنٹ پالیسی پلاننگ سٹاف کے ایک ممبر نے امریکی تشویش کا اظہار کرتے ہوئے خبردار کیا۔ "سوائے سیاسی بنیاد کے کسی بھی اور چیز پر نئے معاہدے پر پہنچنے کی کوشش کے خطرے" (35) سے آگاہ کیا۔ اس نے انتخابات سے پہلے "کودتا" سے خطرہ ابھرتا ہوا دیکھا کیونکہ اس کا یقین تھا کہ اسکندر مرزا کے تحت یہ عدم استحکام پیدا کرنے والی کارروائی ہو گی۔ لیکن اب "کودتا" ایک حقیقت تھی جس سے نپٹنا تھا۔ جہاں تک امریکہ کا تعلق تھا۔ اب "کودتا" سے پہلے والی حالت میں سادگی سے واپس نہیں ہوا جا سکتا تھا۔ نئے حل تلاش کرنے تھے اور امریکہ نے اپنا تقدم دوبارہ حاصل کرنا تھا۔ مارشل نے اپنے قاریوں کو یقین دلایا کہ "میں نے جمہوریت کو (بطور ایک قدر کے) نہیں ابھارا وہ لازمی چیزیں جن پر میں نے زور دیا وہ تھیں' اتفاق رائے' اتھارٹی' پالیسی کا احساس ـــــــ ایسے اداروں کی تخلیق جو ریاست کو اس قابل بناتیں کہ اس کا کوئی وقار بنے اور اس کا کوئی رخ بنے (اس کی کوئی سمت ہو)۔"

ایک پندھرواڑہ ہی گزرا تھا کہ امریکہ نے پہل قدمی دوبارہ حاصل کر لی۔ 24 اکتوبر 1958ء کو امریکی سیکریٹری دفاع میکلروئے کے چار روزہ افراتفری والے پاکستان کے دورے کے بعد صدر سکندر مرزا عہدے سے برطرف کر دیئے گئے اور ان کی جگہ جنرل محمد ایوب خان صدر مقرر کر دیئے گئے پہلی بات تو یہ ہے کہ ایوب خان اپنے تقدم پر "کودتا" بپا کرنے میں تعجیل کے قابل نہ تھا جیسا کہ بعد میں بنائے جانے والے بے

بنیاد افسانے خیال پیش کرتے ہیں۔ وہ اسکندر مرزا کی مخلوق تھا۔ اب وہ زیادہ بلاواسطہ طور پر، اپنے امریکی مالکوں کی مخلوق بن گیا۔ اس کے امریکی مشیر اور مقامی دفتری اہلکار کام میں جت گئے تاکہ اس کی حکومت کے لیے سویلین ادارتی بنیادیں وضع کریں جو نام نہاد "بنیادی جمہوریت" کی شکل اختیار کر گئی۔۔۔۔ 1962ء کے دستور کی بنیاد جس پر ایوب خان کی حکومت نے اپنے آپ کو قائم کیا۔

نیا دستوری نظام، جس پر بنیادی جمہوریت کا لیبل تھا، صدر قومی و صوبائی اسمبلیوں کے ممبران کا بالواسطہ انتخاب "بنیادی جمہوروں" کے ذریعے کرواتا تھا۔ یہ "بنیادی جمہورے" دیہات اور قصبوں کی مقامی کونسلوں کے ممبران تھے۔ تمام ڈھانچے کی بنیاد مقامی کونسلوں کی درجہ بندی پر تھی جن کا کام مقامی سطح پر نوکر شاہی کے کام سے قریبی طور پر جڑا ہوا تھا۔ اس کی بنا پر نوکر شاہی اور ریاست مقامی سطح کے مقتدر لوگوں سے بلاواسطہ طور پر منسلک تھی۔ اعلیٰ سطح کی سیاسی قیادت سے پہلو بچاتے اور اسے تنہا کرتے ہوئے ریاستی سرپرستی سے بہت سے فائدے اٹھاتے تھے۔ یہ ایسا نظام تھا جو نوکر شاہانہ کنٹرول اور توڑ جوڑ کے لیے مثالی طور پر موزوں تھا۔ اور اسی وقت مقامی سطح پر جہاں زمیں دار غالب تھے انتخابات کی اجازت دیتا تھا۔ یوں حکومت کو قانونی جواز کی مشابہت مل جاتی تھی۔۔اس کی بے حد کرپشن کی بنا پر اور اس حقیقت کی بنا پر کہ دیہاتی علاقوں میں اس نے جابر جاگیرداروں کے ہاتھوں کو بہت مضبوط کر دیا اس لیے اس نظام کے خلاف تمام نفرت پھیل گئی اور اس تحریک میں جو بالآخر ایوب حکومت کے خاتمے پر منتج ہوئی "بنیادی جمہوریت" کا خاتمہ بڑا مطالبہ بن گیا۔ ہرچند کہ موجودہ فوجی حکومت نے اسی قسم کے نظام کو مقامی سطح پر دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ایوب خان کے تحت چلنے والا نظام اتنا بدنام ہو گیا تھا کہ مقامی کونسلوں کے لیے نئے نام کی اختراع کر کے ضیاء حکومت نے اسے "بنیادی جمہوریت" سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا ڈھانچہ تو ویسا ہی ہے اور اسی قماش کے لوگ اسے کنٹرول کرتے ہیں۔

ترقی کی دہائی اور ڈھانچے کا ٹوٹنا

ایوب خان کی "ترقی کی دہائی" کے دوران، مقامی سرمایہ دار اور زمیندار ہر دو

خوشحال ہوئے اور بیرونی سرمائے نے بھی پاکستانی معیشت میں اتنے بڑے پیمانے پر اندرونی راستے بنائے کہ اس سے پہلے کبھی نہ بنے تھے۔ چھلانگیں مارتے ہوئے افراط زر کے پس منظر میں اجرتیں ڈرے کونین لیبر قوانین اور جبر و تشدد کے ذریعے کم رکھی گئیں۔ جبکہ سرمایہ دار خوش حال ہوا اور دیہاتی علاقوں میں امیر کسان اور زمیندار جن کے پاس زائد از ضرورت قابل فروخت اجناس کی بہتات تھی اس نے گندم کی غیر معمولی بلند امدادی قیمتوں اور زراعتی مداخلات پر دوسری شکلوں میں دی جانے والی امدادی رقوم سے بہت فائدہ اٹھایا۔ اس کے برخلاف نچلے درجے کے کسانوں کی حالت شدید خستہ ہو گئی۔ (36) محنت کش طبقے کے حالات زندگی کی خرابی کی حد اس حقیقت سے ظاہر ہوتی ہے کہ خام مال میں قدر کا اضافہ کرنے والی صنعت میں اجرتوں کا حصہ جو 1954ء میں 45 فیصد تھا اس سے گر کر 1966ء میں صرف 25% رہ گیا۔ (37) گو آبادی کے دوسرے طبقات کے لیے قابل مقابلہ اعداد و شمار نہیں ہیں لیکن بڑے واضح اشارے تھے کہ تنخواہ داروں کے حالات بھی کم خراب نہ تھے۔ مزید برآں کیونکہ زمیندار انکم ٹیکس سے آزاد رہے اور صنعتکار "ٹیکسوں سے چھٹی" سے مختلف سالوں تک محظوظ ہوتے رہے تو ٹیکس کا بوجھ عام لوگوں پر شدید ہو گیا۔ عام اشیائے صرف پر بالواسطہ ٹیکس پہلے کی سطحوں سے بہت بڑھا دیا گیا تاکہ حکومت کے ترقیاتی پروگراموں کے لیے فنڈز اکٹھے کیے جائیں 69-1968ء میں بالاخر وہ نقطہ انہدام آ گیا جبکہ ملک کے طول و عرض میں حکومت کے خلاف عوام ایک خودرو اور پہلے نہ ہونے والی عوامی تحریک میں پھٹ پڑے اور اس کا خاتمہ کر دیا۔

69-1968ء کی سردیوں میں یہ عوامی تحریک پاکستان کی سیاسی تاریخ میں ایک سانقیاتی ٹوٹ پھوٹ کا پتہ دیتی ہے۔ اس نے سیاسی پیش رفت کی کیفیتی طور پر نئی سطح کا افتتاح کیا۔ اب تک انقلابی اور بائیں بازو کی تحریکیں پاکستان میں دانشوروں۔ عالموں، صحافیوں اور طلباء کے چھوٹے چھوٹے گروپوں تک محدود تھیں جو اکثر عوام کی نچلی پرتوں سے کٹے ہوئے ہوتے تھے۔ اس علیحدگی کی بنا پر وہ نہ ہی اس حالت میں ہوتے تھے کہ ایسی تحریک کا آغاز کریں اور نہ ہی اسے موثر قیادت اور سمت فراہم کرنے کے قابل تھے جب یہ اٹھ نہ رہی ہو۔ دائیں بازو کی پارٹیاں یقیناً اس تحریک کے کردار سے

ڈر گئیں اور جہاں ممکن ہوا اسے سبوتاژ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ہر کہیں نوجوان مرد اور عورتیں، شہری اور دیہی ہر دو علاقوں میں، طلباء مزدور اور کسان متحرک طور پر تحریک کی طرف کھنچ گئے جنہوں نے اسے مقامی قیادت اور تنظیم فراہم کی۔ ایک نیا "سیاسی جانور" منظر پر نمودار ہوا تھا۔ اصل بنیادی کاڈر متحرک اور منظم۔ ان سرگرم نوجوانوں میں سے اکثر سیاسی طور پر ناتجربہ کار اور لاعلم تھے۔ ان کا اثاثہ ان کی قطعی دیانت اور لگن تھی۔ ان میں کچھ بعد میں سیاسی بے عملی کی طرف واپس ہو گئے محرک اور اسراع کی کمی کی بنا پر جو سیاسی پارٹی کی رکنیت مہیا کرتی ہے۔ ان میں سے بہت سے (آئیڈیلزم) آدرشیت سے سرشار بھٹو اور پیپلز پارٹی کی طرف اس کے انقلابی خطابات کے جواب میں کھنچ گئے۔ گو ان میں سے چند ایک نئے سیاسی تجربے اور سمجھ بوجھ کی بنا پر اور زیادہ بائیں طرف چلے گئے۔ ایک خاصی تعداد میں بائیں بازو کی پارٹیوں اور گروپوں میں شامل ہو گئے۔ وہ بائیں بازو کے اتحاد کی کوشش کے پیچھے ایک فعال طاقت تھے۔ بائیں بازو کی پارٹیاں اور گروپ اب پہلے کی نسبت عام لوگوں میں زیادہ گہری جڑیں رکھتے تھے۔ مزدور طبقے کی تحریک نے خاص طور سے ایوب حکومت کے خلاف کامیاب جدوجہد میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ گو 70 کی دہائی میں یہ کمزور پڑ گئی۔

دائیں بازو کی پارٹیوں کی کمزوری کی بنا پر اور بائیں بازو کی منظم پارٹیوں کی غیر موجودگی کی بنا پر جو اس صورت حال میں مداخلت کر سکتیں۔ تقدم ایک دفعہ پھر فوجی افسر شاہانہ چند سری کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ جنرل یحییٰ خان "کمانڈر انچیف آف پاکستان آرمی" ایوب خان کے اقتدار سے سبکدوش ہونے کے بعد اس دراڑ میں در آیا۔ یحییٰ بھی انہی سماجی طاقتوں کے اتحاد کی نمائندگی کرتا تھا جن کی ایوب خان کرتا تھا۔ لیکن اس کی حکومت متصادم قوتوں کا ایک عجیب آمیزہ تھا۔ پاکستانی منظر کے ایک معقول معلومات رکھنے والے تبصرہ نگار میجر جنرل (ر) فضل مقیم خان نے لکھا کہ "ایوب خان نے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور صدر بننے کے ایک ہفتے کے اندر اپنے آپ کو مسلح افواج سے منقطع کر لیا تھا۔ اور سول حکومت کے ادارے کے ذریعے حکمرانی کی۔" اس نے مزید بتایا کہ "یحییٰ خان نے بھی اسی طرح مسلح افواج کو تمام حکومتی اداروں سے باہر رکھا" لیکن ایوب خان کے برعکس اس نے خود کو بہت سے سول اداروں سے بھی منقطع کر

لیا۔ (38) نہ ہی چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کا ہیڈ کوارٹر پالیسی بناتا تھا۔ وہ جو اس وقت معاملات کے مرکز کے قریب تھے اس نتیجے سے نہیں بچ سکتے تھے کہ وہاں ایک خفیہ چھوٹا گروہ امریکی مشیروں کے ساتھ کام کر رہا تھا جو فیصلے کرنے کا مرکز تھا۔ فضل مقیم اپنے بیان میں اس چھوٹے گروہ کو محض ذاتی دوست افسروں کی ایک ٹولی قرار دیتا ہے۔ اس نے لکھا:

"عام طور پر مسلح افواج کے افسران صدر کے گرد چند فوجی افسروں کو حقارت سے "ٹولی" کہا کرتے تھے۔ اسے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کے ہیڈ کوارٹر سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے۔ یہ افسران جولائی 1970ء تک سی ایم ایل کے ہیڈ کوارٹر کی شکایت کرتے تھے کہ شخصیتوں اور قومی معاملات پر صدر اس "ٹولی" کے مشوروں سے بغیر ہیڈ کوارٹر کے علم کے فیصلے کر رہا ہے۔ ان کے مطابق وہ ٹولی ایک اعلیٰ ہیڈ کوارٹر بن گئی ہے ایک طرح کا مافیا جس نے صدر کو ناقابل رسائی بنا دیا ہے۔" (39)

یحییٰ حکومت کو فوج کے اندر سے اصلاحات کے لیے شدید دباؤ کا سامنا تھا۔ لفظ "شدید" کا استعمال مشورے پر کیا گیا ہے۔ یہاں یہ واضح کیا جانا چاہیے کہ ان عناصر میں "شدید" دائیں بازو کے عناصر شامل تھے اور ان کے ساتھ ساتھ وہ بھی تھے جو اصلاحات کے بارے میں عوامیت پسند خیالات رکھتے تھے لیکن ان کی سیاسی حیثیتیں غیر واضح تھیں۔ وہ وائس ایڈمرل احسن نیوی چیف جو ڈپٹی چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر تھا جس کے پیچھے یہ جمع ہو گئیں۔ ایڈمیرل احسن تمام اقتصادی وزارتوں کا انچارج تھا اس لیے وہ اصلاحات کے لیے اقدامات شروع کرنے کی پوزیشن میں تھا۔ دوسری طرف ائیر مارشل نور خان تھا' وہ بھی ڈپٹی چیف مارشل ایڈمنسٹریٹر تھا۔ جو ملک کے سب سے مقتدر لوگوں میں سے ایک تھا' اور زمینداری مفادات کا پکا نمائندہ تھا۔ نور خان کو تمام غیر اقتصادی وزارتوں کا انچارج مقرر کیا گیا جس کی بنا پر اس کا دائرہ عمل محدود تھا۔ یحییٰ اور اس کی "ٹولی" نے ان صف آراء قوتوں سے پیدا ہونے والی صورت حال جو اس پر دباؤ کا باعث تھی اس کو یوں حل کیا کہ فوجی عقابوں کے اور اپنے درمیان ایک کٹھ پتلی سویلین کیبنٹ نامزد کر دی اور انہیں تنہا کر دیا۔ سویلین کابینہ کا قیام اس کے انتخابات کرانے اور سویلین پارلیمانی حکومت کی بحالی کے وعدے کا ایک طرح سے زر پیشگی تھا۔

دفتر شاہی کو اس کے روائتی کردار پر بحال کر دیا گیا۔ احسن کو گورنر کے طور پر مشرقی پاکستان بھیج دیا گیا اس کے ہاتھوں سے اقتصادی وزارتوں کا کلیدی کنٹرول لے لیا گیا۔ بعد میں اس نے اپنی نئی حیثیت کو مختلف مسئلوں پر مشرقی پاکستان کے کیس کے لیے لڑائی کے لیے استعمال کیا جن میں چوتھے پنج سالہ منصوبے کی تیاری بھی شامل تھی۔ نور خان کو' دوسری طرف' مغربی پاکستان کا گورنر مقرر کیا گیا۔ اس نے اپنے آپ کو زمیندارانہ مفادات کے نصب العین کے لیے لڑنے کے لیے زیادہ موثر حیثیت میں پایا۔ کیونکہ تمام متعلقہ معاملات صوبائی حکومتوں کے دائرہ اختیار میں تھے۔ موقعے پر وہ مرکز میں آتے ہوئے ہچکچاتا نہ تھا' غیر رسمی طور پر کیبنٹ کی اقتصادی کمیٹی کی میٹنگ میں در آتا (جس میں میں بھی تھا) اور ایسے مسائل پر مثلاً گندم کی امدادی قیمت پر خوف سے دبے ہوئے وزراء کو فیصلے لکھواتا جو پلاننگ کمیشن کی دی گئی ہدایات کے خلاف ہوتے اور لگتا ہے کہ اگر نور خان کی ذاتی مداخلت نہ ہوتی تو وزراء ان ہدایات پر عمل کرتے انقلابی اور اصلاحی قوتیں' جیسی وہ تھیں' بہت آسانی سے تنہا کر دی گئیں اور شکست کھا گئیں۔ لیکن وہ فوج کی نچلی پرتوں میں ایک نمایاں عنصر تھے اور انہیں مطمئن کرنا تھا۔ یحییٰ خان نے کچھ غیر موثر (علامتی) اقدامات کچھ کاروباریوں کے خلاف عدم ادائیگی ٹیکس اور زر مبادلہ کنٹرول قوانین کی خلاف ورزی پر کیے۔ اسی طرح 302 سول ملازمین سنجیدہ الزامات پر معطل کیے گئے۔۔۔۔ لیکن کچھ دیر بعد دوبارہ بحال کر دیئے گئے ہلکی سرزنش کے بعد چھوڑ دیئے گئے۔ حکومت کی شکل فوجی تھی لیکن اس کے اندر کی پیچیدگیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ بحیثیت مجموعی باوجود اس کے کہ اس کا ظاہری کردار فوجی تھا۔ یحییٰ حکومت جلد ہی دفتر شاہی پر بہت زیادہ انحصار کرنے لگی۔

ہر طرف یہ امید کی جاتی تھی کہ یحییٰ (اور اس کی ٹولی) نے جن انتخابات کا وعدہ کیا ہے ان کے نتیجے میں ایک بہت ہی منقسم پارلیمنٹ آئے گی اور بہت سی سیاسی پارٹیوں کی کٹی پھٹی حمایت ہو گی اور پہلے کی طرح فوجی۔۔۔۔ دفتر شاہانہ چند سری آخری ثالث رہے گی۔ حقیقی نتائج نے سب کو حیران کر دیا کیونکہ دو بڑی پارٹیاں مشرقی اور مغربی پاکستان میں غالب حمایت لیے ابھریں۔ عوامی لیگ نے صرف ایک کے سوا مشرقی پاکستان میں سب سیٹیں جیت لیں اور آنے والی قومی اسمبلی میں قطعی اکثریت حاصل کر لی۔

پاکستان پیپلز پارٹی دوسری بڑی پارٹی نے مغربی پاکستان میں ناقابل چیلنج حیثیت حاصل کر لی۔ عوامی لیگی غلبے اور مشرقی پاکستان میں بنیاد رکھنے والی حکومت فوج کے مفادات کے لیے خطرہ ہوتی کیونکہ وہ ہندوستان سے مفاہمت چاہتے تھے اور اس بنیاد پر فوجی اخراجات میں کمی کر کے مشرقی پاکستان کی ترقی کے لیے زیادہ ذرائع مہیا کرنا چاہتے تھے۔ ایسی حکومت دفتر شاہی میں مشرقی پاکستانیوں کی تیز ترقیوں کا امکان رکھتی تھی۔ اور سینئر مغربی پاکستانی بیوروکریٹوں کو ان کی زندگیوں میں اور زیادہ آگے ترقی کے امکانات کو معدوم کر سکتی تھی۔ مشرقی پاکستانی زرعی آمدنی پر انکم ٹیکس لگانے اور زمینداروں کے لیے امدادی قیمتوں کی شاہ خرچی میں کمی کی وکالت کرتے تھے جو اپنے اثر میں مغربی پاکستانی زمینداروں کے لیے دھمکی تھی۔ عوامی لیگ کے سیاسی اور اقتصادی مطالبات کے ساتھ چلنے والا اقتصادی طور پر غالب طبقہ صرف سرمایہ دار تھا۔ جس کے مفادات کو بلاواسطہ طور پر کم خطرہ تھا لیکن ملک کی وحدت کو برقرار رکھنے کے لیے جو مشرقی پاکستان میں ان کی منڈیوں کو محفوظ کر دے ان کا بھی بہت کچھ داؤ پر تھا۔ قوتوں کی اس صف آرائی کے پس منظر میں 1971ء کا بحران وقوع پذیر ہوا جو بنگلہ دیش کی آزادی پر منتج ہوا۔ بنگلہ دیش میں شکست کے بعد باقی ماندہ پاکستان میں فوج کو خود اپنے قانونی و اخلاقی جواز کے بہت بڑے بحران کا سامنا تھا۔ پیپلز پارٹی کی حکومت قائم کرنی پڑی جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ پاکستان کی تاریخ میں پہلی دفعہ فوجی افسر شاہانہ چند نسری اپنا تقدم کھو بیٹھی۔ اور اب اسے ایک مضبوطی سے قدم جمائے ہوئی پارٹی اور اس کے زور دار قائد کا سامنا تھا جس کے نتائج کا ہم پہلے ہی جائزہ لے چکے ہیں۔

پیپلز پارٹی درحقیقت متضاد سیاسی حمائتوں پر قائم تھی۔ ایک طرف ملک کے بڑی تعداد میں انقلابی عناصر' مجبور و مقہور' غرباء اور "دانشور" اس کے روٹی کپڑا اور مکان کے نعرے کے پیچھے جمع ہو گئے تھے۔ دوسری طرف پیپلز پارٹی کی قیادت نے ملک کے سب سے زیادہ رجعتی عناصر کے ساتھ اتحاد بنا لیے تھے' جن میں وہ طاقتور زمیندار گروہ تھے جو دیہاتی علاقوں پر حاوی تھے —— ان میں سے چند سب سے زیادہ طاقتوروں نے پارٹی کی زبردست سیاسی فتح کے فوری بعد پارٹی میں شمولیت حاصل کی۔ مخالف قوتوں کے درمیان یہ تضاد جس پر پیپلز پارٹی قائم تھی اس نے لازمی طور پر اپنا اظہار پارٹی کے

اندر تلخ جدوجہد کی صورت میں کرنا تھا۔ انتہا پسند اور بائیں بازو والے جلد ہی میدان ہار گئے اور دائیں بازو نے اپنے آپ کو مستحکم کر لیا۔ پیپلز پارٹی اور اس کی عوامیت پسند خطابت کی طاقت کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن اس کے اندر کلی مخالف قوتوں کے درمیان اس حقیقی جدوجہد اور اس کے نتائج سے اغماص برتا گیا ہے۔

پیپلز پارٹی کے اندر انتہا پسندوں نے پارٹی کی حکومت قائم ہونے اور پہلے چند ماہ میں کچھ انتہائی اقدامات اٹھانے کے فوری بعد ایک ہاری ہوئی جنگ لڑنا شروع کی۔ پیپلز پارٹی کی بھگدڑ مکمل ہو گئی جب اکتوبر 1974ء میں نمایاں انقلابی مثلاً وزیر مالیات مبشر حسن اور پارٹی کے سینئر آدمی جیسے جے اے رحیم اور خورشید حسن میر کو کیبنٹ سے نکال باہر پھینکا گیا۔ دوسرے جیسے معراج محمد خان بہت پہلے نکال دیئے گئے تھے اور 1974ء ہی وہ وقت نہیں جب بڑے پیمانے پر دائیں طرف رخ پھیرا گیا۔ ان کی جگہ ملک کے بدترین اور سب سے زیادہ رجعتی عناصر کو مقرر کیا گیا۔ پیپلز پارٹی حکومت کا سب سے ظالمانہ جبر حیران کن بات نہیں ہے۔ اس کی اپنی ہی پارٹی کے انتہا پسند کارکنوں کے خلاف تھا۔ بھٹو اس طرح ان عوام کی حمایت کھو بیٹھا جنہیں اس نے دھوکہ دیا تھا۔ یہ بالکل حیران کن بات نہیں ہے جب اس کے خلاف 1977ء میں تحریک شروع ہوئی۔ وہ مزدور طبقہ جو پہلے اس کے پیچھے جمع ہو گیا تھا ایک خاموش تماشائی تھا۔ جبکہ اس نے اس کے خلاف عملی طور پر رجعتی قوتوں کے ساتھ شمولیت نہ کی لیکن اس نے اس کی حمایت میں بھی مظاہرہ نہ کیا۔ ذاتی نخوت، منتقم مزاجی' اور تھوڑے وقت کے حساب پر پالیسی کے کلیپانہ الٹاؤ کی بنا پر بھٹو میں تمام سماجی قوتوں کو اپنے سے برگشتہ کرنے کی بڑی صلاحیت تھی۔ اس نے سرمایہ داروں سے تو پہلے ہی مغائرت پیدا کر لی تھی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح امریکہ سے بھی کر لی۔ اس کی سب سے مہلک غلطی سب سے طاقتور طبقے جس میں اس نے اپنی بنیاد قائم کی تھی' زمینداروں کی مغائرت تھی۔ جب اس نے 1977ء کے انتخابات کی تیاری کے لیے عوامی حمایت دوبارہ حاصل کرنے کی بے آس کوشش کی۔ جولائی 1976ء میں آنے والے انتخابات کے لیے زمین ہموار کرتے ہوئے بھٹو نے ایک حیران کن چال چلی اور زرعی افعال والی صنعتوں کو قومیانے کا اعلان کر دیا۔ جن میں روئی بیلنے' آٹا پینے اور

چاول چھٹنے کے کارخانے تھے۔ فیصلے اور منصوبے رازداری میں بنائے گئے اور اس کے دائیں بازو کے وزارتی ہم کاروں کو اس دن جب قومیانے کا اعلان ہوا یہ مکمل شدہ کام کے طور پر پیش کیا گیا۔ اگر کسی نے پیپلز پارٹی کی حکومت کو گرانے کی سازش کرنی تھی تو انہیں اس مقصد کے حصول کے لیے اس سے زیادہ دھماکہ خیز چال نہ ملتی۔

زرعی افعال والی صنعتوں کو قومیانے کے عمل نے اس طبقے کو چوٹ ماری جس سے بھٹو نے سب سے زیادہ طاقتور حمایت حاصل کی تھی۔ عوامی طاقتوں سے مغائرت کے بعد وہ ان پر پہلے سے کہیں زیادہ انحصار پر مجبور ہو گیا۔ روئی بیلنے' آٹا پیسنے اور چاول چھڑنے والی ملیں عمومی طور پر زمینداروں کی ملکیت ہیں۔ درحقیقت زمینداروں کے اس حصے کی ملکیت ہیں جنھوں نے 1947ء میں ہندو تاجر طبقے کے باہر نکل جانے کے بعد اپنے آپ کو منڈیوں یا ضلعی سطح کی مقامی مارکیٹوں میں زرعی اجناس کے بڑے تاجروں کے طور پر قائم کر لیا ہے۔ منڈی تنظیم بہت زیادہ طاقتور اور موثر جال ہے، جو پورے ملک میں پھیلا ہوا ہے اور اس کے ریشہ ہائے حاسہ (Tentacles) ہر گاؤں اور قصبے تک پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ پیپلز پارٹی کے خلاف 1977ء کی تحریک کے ٹھوس طریقے سے پیچھے تھے۔ جس پر انہوں نے بڑی رقمیں خرچ کیں اس امید میں کہ پیپلز پارٹی حکومت کے خاتمے کے بعد وہ اپنے کاروبار واپس لے لیں گے۔ انتخابی نتائج کے خلاف احتجاجی تحریک کا منصوبہ بہت پہلے سے بنا ہوا تھا۔ منڈی کے تاجر اور متعلقہ کاروباروں کے مالکان خوشی سے اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ فوج نے بھی تحریک کو اس کے مختلف مدارج میں فروغ دینے میں بڑی چالاکی سے اپنا کردار ادا کیا۔ اس امید پر کہ سیاسی قیادت کے لمبے عرصے تک بدنظمی کے اظہار سے وہ اپنی کھوئی ہوئی اعتمادیت کا کچھ حصہ واپس لے لیں گے۔ ایک طویل تحریک اور سیاستدانوں کے درمیان لاحاصل مذاکرات کا مظاہرہ اس کے مفاد میں تھا۔ اس لیے فوری عمل نہ کرنا بھی اس کے مفاد میں تھا۔ درحقیقت کہا جاتا ہے کہ جنرل ضیاء الحق نے اس وقت عمل کیا جب چند حزب مخالف کی پارٹیوں اور پیپلز پارٹی کے درمیان ایک معاہدے پر اتفاق رائے ہو گیا تھا۔ اور بحران کا ایک سیاسی حل طے پا گیا تھا۔ لیکن جو ہوا سو ہوا' جنرل ضیاء الحق نے اقتدار پر قبضہ تین مہینوں کے اندر اندر انتخابات کرانے کے ے کی بنیاد پر کیا۔ لیکن وہ

صدارت کے عہدے سے غیر معین عرصے تک چمٹا ہوا ہے۔

پیپلز پارٹی کا زوال اور سب سے آخری فوجی حکومت

پیپلز پارٹی کی حکومت نے' آخر میں' اپنے آپ کو تینوں اقتصادی طور پر غالب طبقات سے بیگانہ کر لیا اور اس کے ساتھ ماتحت طبقوں سے بھی غیریت پیدا کر لی۔ ایک عوامیت پسند پارٹی کے طور پر اس کے اصل بنیاد سے رابطے رہے اور لگتا تھا کہ ایک آزاد انتخاب میں یہ پھر بھی فتح مند ہو کر نکلے گی۔ یہ وہ خوف تھا جس نے فوجی حکمرانی کو غیر معین وقت تک جاری رکھا۔ اس کے لیے پہل قدمی فوج کی طرف سے ہوئی۔ یہ ثابت کرنا مشکل ہو گا کہ جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت اقتصادی طور پر حاوی طبقات نے چنی تھی۔ ہرچند کہ حکومت واضح طور پر ان کے مفادات کی حامی ہے۔ اقتصادی طور پر حاوی طبقات جو سب سے زیادہ چاہتے ہیں وہ ہے ایک پائیدار حکومت۔ اور اس کے پہلے دو سالہ موجودگی کے دوران ان میں اس کی لمبے عرصے تک قائم رہنے سے متعلق وسیع فکر مندی تھی۔ اور کچھ حد تک ایسی بے یقینی انہیں ابھی بھی پریشان کرتی ہے۔

فوج بذات خود سوسائٹی کے کسی اور حصے سے زیادہ جنرل ضیاء الحق کا حلقہ انتخاب ہے۔ پاکستان میں اس کی سب سے پہلی سچی فوجی حکومت ہے۔ یہ بات ایوب خان کی حکومت کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی تھی نہ ہی یحییٰ خان کی حکومت کے بارے میں۔ یہ بہت تنگ اور کمزور بنیاد ہے جس پر کوئی حکومت قائم رہ سکتی ہے۔ اس کا خود فوج پر اپنی بقا کے لیے انحصار اور وہ کھلا ہوا انداز جس میں اس نے فوج کو اپنی حمایت کو تقویت دینے کے لیے تاکہ یہ مسلسل جاری رہے' کرپٹ کرنا شروع کیا ہوا ہے یہ سول سوسائٹی میں اس کی کمزوری کی نشانی ہے۔ حکومت کا پہلے کبھی نہ کیا جانے والا ظلم ثابت کرتا ہے کہ حکومت اپنا قانونی و اخلاقی جواز فراہم کرنے اور اپنے لیے ایک سماجی بنیاد قائم کرنے میں ناکام ہو گئی ہے۔ اپنے مخالفوں کے دماغوں میں دہشت بٹھانے کی کوشش اس کی اپنے لیے مثبت اور محفوظ حمایت حاصل نہ کر سکنے کی دلیل ہے۔

حکومت کے عمل کا سب سے نمایاں پہلو اس لیے فوجی افراد اور ان کے اہل خانہ

کی کھلی سرپرستی ہے جو ہر اس طریقے سے کی جا رہی ہے جو سوچا جا سکتا ہے۔ مارشل لا آفیسران آمرانہ اختیارات استعمال کرتے ہیں جو ان میں سے بہت سے آزادی سے ذاتی مفاد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ فوجی افسران اور ان کے رشتہ دار سول دفتر شاہی اور متعدد ریاستی کارپوریشنوں کے عہدوں پر سول ملازمین کو دھکیل کر مقرر کیے جا رہے ہیں۔ اور یہ "سیلریٹ" تنخواہ داروں میں غم و غصے کا باعث ہے۔ کاروباری اکثر پاتے ہیں کہ وہ متوقع کاروباری مہموں کے لیے پرمٹ حاصل نہیں کر سکتے تاآنکہ وہ فوجی افسروں یا ان کے رشتہ داروں کو اپنے حصہ دار قبول نہ کریں۔ مارشل لا ڈیوٹیوں پر متعین فوجی افسران سول ملازمین کے ساتھ رشوت کا حصہ لیتے ہیں۔ مارشل لاء ڈیوٹیوں پر متعین فوجی افسروں کی ایسی کرپشن نے بہت زیادہ آزردگی پیدا کی حتیٰ کہ فوج کے اپنے اندر بھی۔ پیشہ ور سپاہی فوج پر بحیثیت ایک لڑنے والی طاقت کے اس سب کچھ کے گلانے والے اثرات سے متفکر ہیں۔۔۔۔۔ ان میں سے کچھ چینی انقلاب سے پیشتر کومنتانگ فوج کی حالت کو یاد کرتے ہیں۔ ان حالات کا ایک منفی پہلو زیادہ دفتر شاہانہ عہدوں کے لیے فوج سے انخلاء ہے جس میں مشرق وسطیٰ کی طرف ہجرت بھی شامل ہے۔ سپاہی اب وہاں پیسہ کمائیں گے نہ کہ اپنی پنشن کا انتظار کریں گے۔ فوج خود کو کمزور کیے جا رہی ہے۔

حکومت یقیناً اپنی سیاسی بنیاد کو وسیع کرنے کی ضرورت کا شعور رکھتی ہے۔ اس نے دائیں بازو کی کچھ سیاسی پارٹیوں کی حمایت حاصل کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ رسمی طور پر یا کھلے بندوں حکومت سے تعلق رکھنے میں ان کی ہچکچاہٹ حکومت کے غیر مقبول ہونے کے بارے میں ان کے ادراک کا اظہار ہے۔ سیاسی جواز کے کسی دعوے کے نہ ہونے کی بنا پر ضیاء حکومت نے اپنی حکمرانی کو غیر معینہ مدت تک جاری رکھنے کی کوشش کو ایک نئے دعوے سے جواز فراہم کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کا مشن ہے پاکستان میں اسلامی معیشت اور نظام سیاست کا قیام۔ لیکن یہاں پھر یہ اپنی خطابت کے دعووں اور ان توقعات میں جو اس نے انگیخت کی ہیں اور ثانوی سرمایہ داری کے ساختیاتی تحکمات جس سے یہ بندھی ہوئی ہے اور وہ حقیقی اختیار ہائے (options) نیز جو اس کے لیے کھلے ہیں ان میں پھنس گئی ہے۔

پاکستان کی معیشت کی بنیادی ساخت نو میں نااہلی کی بنا پر حکومت علامتی اقدامات پر مجبور ہے کہ وہ اپنی اسلام سے وابستگی کا مظاہرہ کرے۔ جو بنیادوں کو نہیں چھوتی۔ اس نے کچھ قوانین بنائے ہیں جو خاص جرائم کے لیے اسلامی طرز کی سزاؤں کو متعارف کراتے ہیں۔ اس نے "سود سے پاک بنکاری" کا دام فریب بچھایا ہے جو خاص امتیازی قسم کے ڈیپازٹ اکاؤنٹ پر مشتمل ہے جو قومیائے گئے بنکوں میں بندھے ہوئے سود کی بجائے جمع کرانے والا بنک کے کمائے ہوئے منافع سے حصہ لیتا ہے ان فنڈز سے جو اس کے لیے مخصوص کیے ہوتے ہیں۔ باقی کا بنکاری کا کام پہلے کی طرح ہی چلتا ہے۔ حکومت نے زکواۃ اسلامی ٹیکس کے طور پر متعارف کرائی ہے۔ لیکن موجودہ ٹیکسوں کے محض تتمہ کے طور پر۔۔۔۔ سارے موجودہ مالی ڈھانچے کو ایک اسلامی ڈھانچے کے لیے کھرچ ڈالنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زکواۃ کے بارے میں بھی فرقہ وارانہ اختلافات کی بنا پر مشکلات پیش آتی ہیں۔ مثال کے طور پر شیعہ فرقہ کو ریاست کو زکواۃ ادا کرنے سے ان کے خاص عقائد کی بنا پر چھوٹ دی گئی ہے۔ ایک دوسرے ٹیکس عشر کے لیے تجاویز مرتب کرنے میں بہت دیر لگا رہی ہے۔ ان چند اقدامات سے حکومت ان حدود تک پہنچ گئی ہے جو وہ ثانوی سرمایہ دارانہ معیشت کے چوکھٹے کے اندر رہ کر سکتی تھی۔ اسے وزارت مالیات کی معیشت کو اسلامی بنانے پر ایک رپورٹ میں اتنا اعتراف کرنا پڑا ہے کہ یہ پیچیدہ مسئلہ ہے اور یہ کہ معیشت کو اسلامی بنانے کا عمل لمبا اور سست ہو گا۔

حکومت کا معیشت اور نظام سیاست کو اسلامی بنانے کا پراپے گنڈا پہلے ہی الٹ ثابت ہو رہا ہے کیونکہ یہ وہ توقعات ابھارتا ہے جو پوری نہیں ہو سکتیں۔ پاکستان کے عوام کی اکثریت نے پچھلے 35 سالوں میں ان پر جو اقتدار میں ہوں اور اسلام کا نام استعمال کرتے ہوں اعتماد نہ کرنا سیکھ لیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے یہ بات سمجھ لی ہے کہ بجائے اس اچھی سوسائٹی کے جس کا ان سے وعدہ کیا جاتا ہے۔ حقیقت میں' صاحب اقتدار اس کے بالکل الٹ سوسائٹی بناتے ہیں۔ وہ ٹھوس نعروں مثلاً جیسے پیپلز پارٹی کے روٹی کپڑا اور مکان کے نعروں کے پیچھے جمع ہونا پسند کریں گے۔ وہ بڑی وضاحت سے اس حقیقت سے واقف ہیں کہ مقتدر لوگ مذہبی نعروں کو اقتدار کے مقاصد کے لیے

استعمال کرتے ہیں اور وہ خود اپنے دعوؤں کو سنجیدگی سے نہیں لیتے۔ دوسری طرف
عوام میں سے چند ایک جو مضبوط نظریاتی رخ رکھتے ہیں۔ اور جو مثال کے طور پر ان
نعروں کو سنجیدگی سے لیتے ہیں وہ جلد ہی اپنے آپ کو ناامید اور فریب زدہ پاتے ہیں۔
نعرے ان کی توقعات ابھارتے ہیں۔ ان کی توقعات جتنی بلند ہوتی ہیں اتنی ہی تلخی سے
وہ فریب زدہ محسوس کرتے ہیں۔ اور ایسی آنکھیں کھل جانے کی کیفیت کا اظہار پہلے ہی
کھلے بندوں ہو رہا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے نمایاں ممبروں نے اس بنا پر اس
تنظیم سے استعفیٰ دیا کہ یہ صرف دکھلاوے کی چیز ہے اور یہ کہ حکومت کے اس زمرے
میں عملی طور پر کچھ کرنے کے کوئی سنجیدہ ارادے نہیں ہیں۔ مذہبی نظریئے کے
استعمال کا راستہ جس پر حکومت گامزن ہے ایسا ہے کہ وہ سیاسی دیوالیہ پن کی طرف نہ
کہ نظریاتی استحکام کی طرف لے جاتا ہے۔

ایتھنی سٹی: نسلیت

رجنی کوٹھاری

ہمارے عہد کی مقتدر اشرافیہ کے سر پر ایک نیا آسیب منڈلا رہا ہے- یہ نسلیت کا آسیب ہے جس کے مختلف اظہار اپنی اپنی ثقافتوں کے دعووں' گروہی ابھاروں' مذہبوں کے احیاء اور بے مایہ قوموں' علاقوں اور قومیتوں کی آوازوں اور تحریکوں سے عبارت ہیں- یہ انسانی سماج کی رنگا رنگی و بوقلمونی اپنے اپنے اوطان کی معتبری' قدیم پشتکوں میں پائے جانے والی کلاسیکی ثقافتوں یا دور درشنی اور عجائب گھری ثقافتوں کی بجائے مربوط نامیاتی ثقافتوں کے اثبات کی نمائندگی کرتا ہے- لیکن یہ دوسری اور بالکل متضاد شکلیں بھی اختیار کرتا ہے- جدید قومی ریاست اور مغربی ٹیکنالوجی سے نبرد آزمائی میں یہ بھی یکجائی اور یک نظری روپ دھار لیتا ہے اور اپنے مشنری بہاؤ کے راستے میں آنے والی شناختوں اور سرحدوں کو تاراج کر دیتا ہے- یہ عسکریت اختیار کرتا ہے اور فتح کے مقصد کے لیے ترفع اور ماورائیت کی بجائے انتقام اور شہادت پر زور دیتا ہے- ایسا کرنے میں یہ تقدس اور سریت کی نفیس خاصیتوں کی اہمیت کم کرتے ہوئے مذہبیت' ثقافت اور نسلیت سے متعلق درشت بنیاد پرستانہ خیالات پر زور دیتا ہے-

عالمی تاریخ کے حالیہ مرحلے پر نسلیت مرکز کی طرف لانے اور مرکز سے گریز کرنے' غلبہ حاصل کرنے اور آزادی دلانے والی ہر دو اشکال کو اختیار کرتی ہے- زیادہ انسان دوست شکل میں یہ کثرتیت کا احترام اور دوسری شناختوں کو شامل کرتی ہے- زیادہ ناراض اور باغیانہ شکل میں یہ یک عقیدہ ہوتی ہے اور دوسروں کو "خارج" کرتی ہے- مزید یہ کہ دونوں جدید سرمایہ داری اور جدید ریاست کی زیادہ سیکولر اور سائنسی پہل قدمیوں کے خلاف عجیب اشتراک عمل میں ملوث پائی جاتی ہیں جب تک ایسا ہوتا رہے

تا انسانی امکانات کو متشکل کرنے والی قوت کے طور پر نسلیت کا مستقبل غیر واضح رہے گا۔ یہ بھی غیر واضح ہے کہ یہ کتنا خونخوار اور پرشکوہ یا کتنا دھیما اور دردمند ہو گا۔

علاوہ ازیں اور بہت کچھ غیر واضح ہے۔ مثال کے طور پر کیا معتبری و وقار کی تلاش اور خواہش مروجہ سیاسی اور تہذیبی وحدتوں کی اہمیت کم کر دے گی یا ایک نئی اور زیادہ تخلیقی وحدت کے لیے زیادہ دیرپا بنیاد فراہم کرے گی؟ کیا اس کی رو میں عوام اپنا آپ پا لیں گے اور جمہوری کایا کلپ کے لیے بنیاد فراہم کریں گے یا غلبے اور بالادستیوں کی نئی شکلیں حتیٰ کہ فاشستی کنٹرول قائم ہو گا؟ کیا اپنی نئی سیاسی تجسیموں میں شیعہ' سنہالی' ملائی' میلانی اور ہندو نسلیں ریاست نواز عسکری حکومتیں بنائیں گی یا حقیقی طور پر اپنی مذہبی اور ثقافتی جڑوں کی بازیافت کر لیں گی؟ اگر پہلی بات ہوئی تو مختلف "اقلیتوں" کا کیا ہو گا؟ اور اگر دوسری بات ہوئی تو کیا وہ اپنے عالیہ رجحانات سے دور ہٹتے ہوئے ان علاقوں میں اکثریتی شاونزم کی طرف جانے کو رضامند ہوں گے۔ ان تمام سوالات پر دو امکانات موجود ہیں۔

مختلف نسلیاتی تحریکوں کے قائدین اور دانشوروں کو صحیح نتائج سے متعلق ذہنی صفائی کے لیے ان بنیادی نظری مسائل سے نپٹنا ہو گا جن کی بنیاد پہلے سے متشکل ہونے والے رجحانات اور ابھرنے والے امکانات کے تفصیلی تجزیے پر ہو۔ یہ مضمون اسی سمت میں کوشش ہے۔

چاہے نسلیت کے ابھار کے مستقبلی اظہارات کتنے ہی غیر واضح ہوں۔ ان ابھاروں کے منابع۔ ان کی وجوہات کافی حد تک قابل فہم ہیں۔ (ہر چند کہ باریک نکات پر بحث کی گنجائش رہے گی)

غلبے اور بالادستی کا ردعمل: نسلیت

نسلیت ایک جواب' ایک ردعمل ہے۔ یہ ردعمل اسی جدید منصوبے کی زیادتیوں کے خلاف ہے جس کے تحت پوری نوع انسانی (اور اس کے قدرتی ذرائع کی بنیاد) کو عالمی سرمایہ داری کے تین مرکزی عوامل' ریاستی نظام اور جدید ٹیکنالوجی پر

اسارے ہوئے "عالمی کلچر"۔ وسیع تر پھیلاؤ والے مواصلاتی و معلوماتی نظام۔ اور "عالمیانے" والے تعلیمی نظام کے گرد ڈھالا جا رہا ہے۔ جدیدیت کے اس منصوبے کے تحت پوری دنیا کو ایک نئے انداز کی یک عقیدگی میں دھکیلا اور سانس روکنے والے تنگ تابوت میں بند کیا جا رہا ہے۔

تاریخ عالم میں یک عقیدگی کے اور بھی بہت سے انداز دیکھنے میں آئے ہیں۔ یہ رسوم و رواج جابرانہ درجہ بندی' مذہبی عقائد جن کے معنیوں کے نظام کی تشریح مختلف علاقوں میں بسنے والے ان پڑھ عوام کے لیے صرف مخصوص "برگزیدہ" پادری ہی کر سکتے تھے ان کے ذریعے رائج کی جاتی رہی ہے۔ جدیدیت "عالمیانے" والا پہلا انتہا پسند عقیدہ نہیں ہے۔ اس سے پہلے اور بھی ہوئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عالمیانے کا خیال دوسری تہذیبوں میں بھی ظاہر ہوا۔ ان میں ہندوستانی' چینی' مصری اور یونان قدیم کی تہذیبیں قابل ذکر ہیں۔ اور یہ سب جدید مغرب کے عالمیانے کے دعووں سے بہت پہلے ہوا۔

عالمیانے کے جدید مغربی تصور اور اس پر مبنی یک جان بنانے کا عمل---- تین تہوں والا دعویٰ ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ یہ خاص اور مقامی کو عالمی اور آفاقی کے طور پر پیش کرنے کی پہلی کوشش ہے۔ اور اس امید پر ہے کہ خاص اور مقامی کے تنظیمی اصولوں اور دنیا کے بارے میں اس کے نکتہ نظر کو باقی کی دنیا قبول کر لے گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ سیکولر اور دنیاوی معاملات کو عالمیانے کی پہلی کوشش ہے۔ جبکہ عالمیانے کی پہلی کوششیں ماورائی رنگ لیے ہوتی تھیں اور اس عالمیت کی خاصیت فرد اور (منتہا) خدا میں مکالمہ ہوتا تھا۔ تیسری بات یہ ہے کہ جدیدیت کے تناظر میں عالمیانے اور یک جان بنانے کا عمل کالونی سازی ہے کہ یہ دوسری تمام عالمیتوں کو لازمی طور پر رد کرتی ہے انہیں غیر تاریخی اور بے وقت کی راگنی یا محض پیش رو گردانتے ہوئے اس زیادہ "سائنسی" اور "عقلی" نتیجتاً اعلیٰ عالمیت کو قبول اور باقی کو رد کراتی ہے۔ یہ یکجان بنانے کا ایسا انداز ہے کہ دیگر تمام سماجی اور اخلاقیاتی وحدتوں کو توڑ پھوڑ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ دوسری تمام اکائیوں کی اہمیت کم کر دیتا ہے

اور اپنی عالمیانے کی مرضی کو طاقت سے،تمام دوسروں پر ٹھونس دیتا ہے۔ عالمیت کا یہ پہلا دعویٰ ہے جو کسی کو بھی اپنی قلمرو سے باہر نہیں رہنے دیتا۔ ہر دوسری ذات یا نظام انیقان اپنی تعریف میں ہی غیر قانونی قرار پاتا ہے۔ سچائی' اخلاقیات اور قوت کا صرف ایک ہی ڈھانچہ قانونی اور جائز ہے۔ دیگر تمام غلط اور ناجائز۔ دنیا کو ایسی دنیا کے تصور میں ڈھالنے کے خلاف جو مغرب سے مشتق ہے اور جو بنی نوع انسان کے مختلف النوع اور رنگا رنگ تجربوں کو تقریباً مغلوب کر چکا ہے۔ نسلیت ایک زور دار جواب دعویٰ ہے۔ نسلیت اثبات ہے ان تمام "دوسروں" کا جنہیں زیر نگیں لانا تھا۔ محکوم بنانا تھا اور پھر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہیں باہر پھینکنا تھا اور موقوف کر دینا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ثقافتی اور علاقائی حوالے سے "جنوب" میں "شمال" کی نسبت نسلیت زیادہ ہے قطع نظر ان کے کہ "شمال" میں بھی بہت سے "جنوب" ہیں۔

تو نسلیت کا یہ ایک اور غالباً سب سے زیادہ قوی منبع ہے۔ اس کا بنیادی مقام تاریخی عمل میں ہے۔ لیکن ایک دوسرا منبع بھی ہے جو پہلے سے قریبی طور پر جڑا ہوا ہے پر عمومی طور پر اس کا مقام جنوب میں ہے۔ یہ جنوب کے اندر ہی شمال کے خلاف رد عمل ہے۔ یہ یکجان کرنے والے سرمایہ داری کے دھکوں قومی ریاست اور جدید ٹیکنالوجی کے خلاف رد عمل ہے۔ یہ ان حکومتوں کے خلاف ہے جو مختلف سماجی ہیئتوں کو ایک عالمی منڈی میں جوڑنے کی کوشش کر رہی ہیں۔

خود مختار ریاستی حیثیت حاصل کرنے سے پیشتر جنوب کی اکثر سوسائٹیوں کو نسلیاتی بچ میل کہا جاتا تھا۔ ان کے بارے میں رائے تھی کہ انہیں یکجان اور مرکزی قومی ریاستوں میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ جو تمام مختلف النوع و رنگا رنگ ثقافتوں کو ایک سانچے میں ڈھالنے کا کام کریں گی۔ یہ بھی عالمیانے کے منصوبے کی طرح زیادتیوں پر منتج ہوا اور اس نے پیش رو تہذیبوں کا نفیس توازن درہم برہم کر دیا۔

نسلیت اس کے خلاف بغاوت کی نمائندہ ہے۔ یہ اب تک دبے ہوئے اور "خارج شدہ" لوگوں کے وجود کا اثبات ہے یہ شعور کی گہرائیوں میں تحرک کی عکاس

ہے۔ یہ بالادستیوں اور غلبوں کو چیلنج کرنے کی صلاحیتوں کا ابھار ہے۔ جدید اقتصادیت ریاستیت اور ٹیکنالوجی کی سفاکانہ مارچ میں شہری اور مذہبی (مقدسات) عوامل غصب ہو جاتے ہیں نسلیت ان دونوں کی بازیافت کے لیے برسرپیکار ہے۔ قومی ریاست کی زیادہ کاری اور (دوسری وحدتوں کو) بھورنے والی قوم پرستی جو اندرونی کالونی گیری کے ہمرکلب ہوتی ہے اس کے خلاف نسلیت اکثر مثالوں میں مقامی' علاقائی اور نسلی رجحان کا اثبات ہے۔

ماضی اور بالخصوص انیسویں صدی کے یورپ میں نسلیت نئی ابھرتی ہوئی قوم پرستی کی بنیاد بنی جو مختلف رنگ و نسل کے لوگوں پر مشتمل امپیریل حکومتوں کے خلاف جدوجہد کر رہی تھی۔ نسلیت کے زیادہ حالیہ دعوے موجودہ قومی ریاستوں اور قومی مراکز کے غلبے کے خلاف ہیں۔ وہ خود بھی بعض اوقات نئی قومیتوں کے اظہار ہو سکتے ہیں اور آپ نئی قومی ریاستیں بننے کے لیے کوشاں ہو سکتی ہیں (جو بڑی ریاستوں سے کاٹ کر بنائی گئی ہوں) لیکن اس کے باوجود وہ رنگا رنگی اور کثرتیت کے دعووں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ بات کسی طرح بھی واضح نہیں ہے کہ نسلیاتی ابھار کے نتیجے میں بننے والی سماجی اور سیاسی ہئیتیں لازمی طور پر قومی ریاست کی وہی پرانی شکل ہی اختیار کریں گی۔ نہ صرف یہ کہ ریاستوں کے نظام کی بنیاد قومی ریاستوں کے بحران پر ہے۔ بلکہ انفرادی قومی ریاست کا تجربہ بھی بڑی ناامیدی والا ہے کہ اس میں ثقافتیں حملے کی زد میں ہوتی ہیں۔ ان قومی ریاستوں کی قوم پرستی بھی جابرانہ اور خود پسندی کی مریض پائی گئی ہے۔

نظریۂ حاکمیت اکثریت کا جواب

تیسری دنیا کی پس کالونیائی سیاست میں مغرب کی بہت سی منفی منتقلیوں میں سے ایک اکثریت اور اقلیت کے تصورات ہیں اور یہ خیال کہ قانونیت اور قانونی جواز دونوں کی بنیاد "اکثریتی حکومت" ہے یہ خیالات خاص طور سے ایسی سوسائٹیوں کے لیے مہلک ثابت ہوئے ہیں جو مختلف النوع گروہوں پر مشتمل تھیں۔ یہ سوسائٹیاں ان

خیالات کے بغیر صدیوں سے رہ رہی تھیں۔ وہ دو بڑی وجوہات کی بنا پر زندہ رہیں ایک تو بوقلمونی و رنگارنگی کا احترام دوسرے تنوع، گوناگونی، موجودگی باہم اور سانجھ سے متعلق خیالات۔

ان اسالیب کے ساتھ زندہ رہنا ہمیشہ آسان نہ تھا۔ سماجی تناؤ اور گروہی تشدد پھوٹ پڑنے کے واقعات بھی اتنے کم نہ تھے۔ بہت سی ساختیاتی ناموافقتیں بھی تھیں اور زیادہ طاقتور، چالاک اور دھوکے بازوں کی بالادستیوں کی بہت سی شکلیں بھی تھیں۔ لیکن موخرالذکر تعداد میں زیادہ نہ ہوتے تھے۔ اکثر اوقات یہ چھوٹے گروہ ہوتے تھے۔ اکثر اکلوتے خاندان یا قبیلے۔ کسی بھی صورت میں "اکثریت" کی مرضی ٹھونسنے کی کوشش نہ ہوتی تھی۔ اور نہ ہی غریب اور دبے ہوئے طبقات کسی "اقلیتی الجھن" میں مبتلا ہوتے تھے۔

آج بھی اکثریت میں ہونے کے دعوے یا "اکثریت کے حقوق" پر عوام کا جم غفیر جسے، کہ اکثریتی گروہ کہا جاتا ہے زور نہیں دیتا۔ بلکہ تھوڑے لوگ زیادہ لوگوں کی جانب سے، اس کے اطلاق کے لیے آواز اٹھاتے ہیں اور اکثریت و اقلیت کے درآمد شدہ خیالات سے متعلق ان کی قبولیت و اجازت چاہتے ہیں۔ "ملک کے اتحاد کو خطرے" کے جذبے کو، اکثر اوقات ابھار کے، اونچی ذات اور اونچے طبقے کا ایک حصہ "لہراتا" ہے اور اقلیتی گروہوں سے خطرے کی بات کرتا ہے۔ ایسی اقلیتوں کی بات جنہیں بہت زیادہ ڈھیل دی گئی ہے یا معاشی طور پر آسودہ ہو گئے ہوں اور اکثریت کی بات کہ وہ دکھ جھیلتی رہی ہے کیونکہ ابھی تک وہ متحد نہیں ہوئی اور اپنے "فطری" حقوق سے بے پروا، و غافل ہے۔

نظریہ حاکمیت اکثریت چند خود پسند خبطی افراد کے عقیدے کے طور پر سامنے آیا ہے۔ یہ لوگ پوری کی پوری کمیونٹیوں کہ متنوع اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں (ذاتیں، پیشہ ور گروہ، لسانی گروپ۔ حتیٰ کہ مذہبی گروہ جن کی مذہبی علامتیں اور گروہی دیوتا بھی اپنے اپنے ہوتے ہیں) ان کے ذہنوں کو مسموم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہیں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑی اور متعدد جمعیت کے طور پر سانجھا موقف

اختیار کریں اور "اقلیتوں" کے خطرے کا مقابلہ کریں۔ ان لوگوں کی وسیع اکثریت ایسا کرنا نہیں چاہتی۔ ان کا احساس تشخص متنوع و متعدد ہوتا ہے ان کے ایک اکثریت ہونے کا خیال کسی عقیدے یا مذہب جو درحقیقت اپنے جلو میں متنوع شناختوں کا ایک تسلسل رکھے ہوتا ہے اس کی "وحدت" کے خود ساختہ حامیوں کے دماغ کی اختراع ہوتا ہے۔

یوں ہندو ملایائی' سنہالی (پنجاب میں سکھ) ہمیشہ وسیع "چھتر۔ خیال" جو اپنے حلقوں میں جداگانہ سماجی' ثقافتی' حتیٰ کہ مذہبی شناختوں کا وسیع سلسلہ لیے ہوتے ہیں۔ اور اکثر جیسا کہ ہندوؤں کے بارے میں ہے' یہ خیال بذاتہ دیسی نہیں ہے بلکہ انہیں باہر سے آنے والوں (یا حملہ آوروں) کی طرف سے دیا گیا ہے۔ یہ ماموِر من اللہی یا اجماعی کے برعکس صرف امتزاجی نظریہ وحدت اور ریاضیاتی کثرتیت کے جدید تصور کی آمد اور ان دونوں کے "دوسروں" کے رد عمل کے نتیجے میں تقویت پانے پر ہی نظریہ فوقیت اکثریت عوام کے ذہنوں میں جاگزیں ہوا ہے۔

نتیجتاً اکثریت کا ضبط خود پسندی اقلیت کے ضبط خود پسندی کے مقابل ہو جاتا ہے۔ ایک "جمہوریت" میں تعداد پر بڑھتے ہوئے زور کی وجہ سے اقلیتیں دیوار سے لگا دی جاتی ہیں' وہ محسوس کرتے ہیں کہ اس ریاست نے انہیں دھوکہ دیا ہے جس نے پہلے پہل انہیں تحفظ کا احساس دیا تھا جواباً وہ حکومت اور ریاست پر کنٹرول رکھنے والی غالب پارٹی کے وفادار رہے تھے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے ساتھ تفریق برتی جا رہی ہے اور وہ بے جا تحکم کا شکار ہیں۔ لہٰذا ان میں وہ عجیب نفسیاتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جسے اقلیتی الجھن کہتے ہیں۔

اس نفسیاتی کیفیت کو ایک احساس کمتری ملفوف کر لیتا ہے۔ خوف اور عدم تحفظ عوام کے ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔ اور جلد ہی اس نظام ریاست اور قوم سے گہرا احساس بیگانگی پیدا ہو جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر یہ بنیاد پرست اور کٹر لوگ پیدا کرتا ہے جو جارحانہ موقف اختیار کرتے ہیں اور اقلیتوں کو (جو نہ یک رنگ ہوتی ہیں اور نہ ہی ان کا اپنے بارے میں ایسا خیال ہوتا ہے کیونکہ ان کے حلقے میں بہت زیادہ

گونا گونی اور متفرقیت ہوتی ہے) متحد ہونے کی تلقین کرتے ہیں اور یوں علیحدگی پسندی کی نفسیات کے بیج بوتے ہیں۔ "ہماری یہاں ضرورت نہیں ہے اس لیے آیئے یہاں سے نکل چلیں۔"

وہ چھوٹے گروہ جو ایسے رجحان کے خلاف جدوجہد جاری رکھتے ہیں (اور ہندوستان میں 1984ء میں ہونے والے سکھوں کے قتل عام کے بعد بلجیت ملک کے گونجدار دعوے "تعلق کی جرات" رکھتے ہیں جلد ہی اپنی کمیونٹی کی عزت و سالمیت پر سمجھوتہ کرنے والے بزدلوں کے طور پر داغے جاتے ہیں۔

اس جارحانہ موقف کے برعکس ایک اور زیادہ خوفناک رجحان بھی پیدا ہوتا ہے (جمہوری اخلاقیات کے نکتہ نظر سے خوفناک)—— قبولیت و اطاعت کا رجحان صرف اپنی کھال بچانے کے لیے' یوں شکست خوردگی اور بے چارگی' غالب رجحانات کی مخالفت پر پریشانی کی اور حاکموں کے لیے اپنے رویئے کو "عمدہ" بنانے کی کوشش والی نفسیات پیدا ہو جاتی ہے۔ اس نفسیات کا دوسرا رخ ہوتا ہے۔ دبے ہوئے اور تفریق کیے گئے لوگوں کی حالت کی طرف بے حسی—— اس روش میں بے عملی کی بنا پر اپنی ذات اور کمیونٹی کی بے توقیری کی قبولیت۔

تشدد انتقام' عدم تحفظ اور ذہنی دباؤ والے ادوار میں یہ رجحان بہت تقویت پکڑ جاتا ہے۔ عدم تحفظ افراد گروہوں اور تمام سماجی پرتوں کے اندر گھر کر جاتا ہے۔ ایسی ذہنی کیفیت ایک طرف ذہنی عارضہ خوف اور دوسری طرف گھٹیا موقع پرستی کی شکل اختیار کرتی ہے۔ محفوظ کھیلنا موقع پرستی کی سب سے عام شکل ہے جو "بک جانے" کے بہت سے مظہرات پیدا کرتی ہے اور اکثریت ان سے اندر سے نفرت کرتی اور حقارت سے دیکھتی ہے۔ (اس وقت بھی جب کہ ان سے کام لے رہی ہو)

یہی ذہنی کیفیت ان لوگوں میں جو اکثریت سے متعلق ہوتے ہیں گہری اجنبیت اور بے آرامی بڑھاتی ہے۔ مواصلات کے ذرائع مسدود ہو جاتے ہیں اور طرفین ایک دوسرے سے زیادہ دور اور برگشتہ ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ بنیاد پرستی کی قبولیت بڑھ جاتی ہے اور "اکٹھے مقابلہ" کرنے کی دعوت کو زرخیز زمین مل جاتی ہے۔

"دوسرے" کے ساتھ اس بڑھتے ہوئے احساس اجنبیت کے تناظر میں "اتحاد" کی تمام دعوتیں بالاصل بڑی قوم اور ریاست سے عدم اتحاد کی دعوتیں بن جاتی ہیں۔

اقلیتوں کا ایسا خبط خود پسندی' ایک اور تسلسلی ردعمل میں اکثریت کے خبط خود پسندی کو تقویت دیتا ہے اور اس میں غیر محفوظ اقلیتوں کے انداز اور موقف کو اختیار کرنے کا عجیب رجحان پیدا کرتا ہے۔ نتیجہ ہے غیر محفوظ اکثریت جو محسوس کرتی ہے کہ اسے اقلیتوں نے گھیر لیا ہے۔ انہیں اقلیتوں کی طاقت اور اثر زیادہ نظر آتا ہے۔ (اقتصادی خوش حالی' ہتھیاروں تک رسائی' غیر ملکی حمایت' دستوری ضمانتیں اور بہت کچھ)۔ یہ صرف فوقیت اکثریت کی شاونیت (کہ ہر جگہ نظر آتی ہے) کو ہی نہیں ابھارتا بلکہ اکثریت کی نئی طرز کی بنیاد پرستی بھی پیدا کرتا ہے۔ یہ ایسی بنیاد پرستی ہے جو اقلیتوں کی بنیاد پرستی پر پلتی ہے اور اسی سے رخ پکڑتی ہے۔ وہ کمیونٹیاں (گروہ) جو زیادہ متعدد ہیں وہ ہر جگہ زیادہ کھلی ملی' اندرونی طور پر متنوع اور بہت سی بے یقینیوں کو برداشت کرنے والی ہوتی ہیں۔ اب اس کو الٹنے کی کوشش ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر ہندوؤں سے کہا جاتا ہے کہ وہ متحد ہوں' ایک واحد عقیدہ اور سانجھا نظریہ اختیار کریں۔ ایک سانجھی کتاب اور بھگوانی نظام پروہتیت اپنائیں۔ مختصراً" انہیں کہا جا رہا ہے کہ وہ اپنے آپ کو "سامی" یا "اسلامی" بنا لیں۔ یہ روائتی ہندومت کے بہت زیادہ متنوع اور عدم مرکزیت والے منظرنامے سے بہت دور کی بات ہے۔ کچھ اسی طرح کے رجحانات سنہالی بدھوں اور اسلامی ملائیوں اور انڈونیشنیوں میں بھی کار فرما ہیں۔

منفی نسلیت

گروہی فرقہ بندی نسلیت (Communalism) یا کمیونٹی ان تمام احیائی اور کلیتی ابعاد کے ساتھ منفی اور خارج کن بن جاتی ہے۔ جو گروہی فرقہ بندی کے جراثیم کو جنم دیتی ہے۔ گروہی فرقہ بندی کی یہ اصطلاح جنوبی ایشیا اور اس کے قریبی ملکوں میں مستعمل ہے۔

گروہی فرقہ بندی کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ مثبت معنوں میں تو اس سے مراد ہے لوگوں کے ایک گروہ کی ان کی ثقافت کی وراثت کی بنیاد (زبان، مذہب، ذات، علاقہ وغیرہ) پر سانجھی شناخت۔ متنوع و گوناگوں سوسائٹیوں میں ایسی نسلیاتی شناختیں ہمیشہ رہی ہیں۔ ان کے ساتھ تجربہ اور ان کا اظہار مثبت رہا ہے۔ ثقافتی طور پر متنوع سوسائٹیوں میں گروہی فرقہ بندی کا مثبت شعور عمومی طور پر دو اور خاصیتوں سے منسلک ہے۔ 1- دوسری شناختوں کے لیے باہمی احترام اور 2- ایک کل کے جزو کے طور پر متنوع اور گوناگونی کو نامیاتی طور پر جینے اور اسے منانے کا امکان۔ وحدت کے یہی معنی تھے۔ سوسائٹی کے مختلف و متنوع حصوں کی وحدت۔ مثبت طریقے پر محسوس کی گئی شناخت کے تناظر میں ہمارے دیہاتوں محلوں اور اندرون شہر میں تنوع کا امکان لوگوں کے لیے پائیداری اور تحفظ کی بنیاد رہی ہے۔

اس کے مقابلے میں گروہی فرقہ بندی کی منفی شکل وہ ہے جس کی بنیاد استثنائی شناخت پر ہوتی ہے جو دوسری شناختوں کے احترام سے انکار کرتی ہے اور اتحاد کے بارے میں سوچتی ہے کہ یہ نامیاتی طور پر نہیں بلکہ دوسرے کو ماتحت بنا کر حاصل کیا جاتا ہے۔

اسی طرح سیکولرزم کے بھی دو مخالف معنی ہیں۔ ایک خاص طور پر ایشیائی (ہندوستانی یا اصلی سائلونی) جو ہم نے شروع کیا اور دوسرا مغربی جس کی طرف ہم حرکت کرتے ہوئے لگتے ہیں پہلے کے مطابق مذہبی اور ثقافتی شناختوں کی کوئی تردید نہ تھی بلکہ ان سب کے لیے برابر کا احترام تھا۔ جبکہ ریاست بذات خود کوئی مذہب نہ اپناتی تھی اس لیے کسی بھی خاص شناخت کو سرکاری منظوری نہ دی جاتی اس سے تمام مذاہب اور عقیدہ جاتی نظاموں کے تحفظ کی ضمانت ملتی (بشمول ناستکی عقیدہ کے نظامون کے) ثانی الذکر زیادہ یکجان بنانے والے اور بڑے پھیلاؤ والے معانی کے مطابق، مذاہب اور کلچر ریاست کی قلمرو سے باہر دھکیل دیئے جاتے ہیں اور سول سوسائٹی کو اپنا اتحاد اپنی متنوع ثقافتی زمین کو جدید ریاست جو اپنے جدیدیتی مشن رکھتی ہے کے حوالے کر کے پانا ہوتا ہے۔

سیکولرزم کا دوسرا بیان جو کہ جدید ریاست کا منصوبہ ہے اس کا مقصد اس گونا گونی کو ختم کرنا اور مذہب' زبان اور نسل کی بنیاد پر وفاداریوں کو جڑ سے اکھاڑنا ہے۔ اسی طرح ترقی اور سماجی' اقتصادی ڈھانچے کو جدید بنانے کو "لوگوں کے دماغوں کو جدید بنانے" کے لیے سازگار حالات پیدا کرنے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ انہیں پس نسلیاتی شعوری کیفیت میں لے جانا ہوتا ہے۔

جدید بنانے کا مناقضہ یہ رہا ہے کہ بجائے مذہبی' لسانی اور نسلی اختلافات کو مرجھا کر ختم ہونے میں مدد کرنے کے اس نے درحقیقت ثقافتی اور نسلیاتی شناختوں کو سخت کر دیا ہے اور نسلیاتی جھگڑوں اور گروہی فرقہ بندی کے تشدد کو ابھارا ہے۔ لیکن زیادہ بری بات یہ ہے کہ اس نے مثبت تجربے والی شناختوں اور گونا گونی کو منفی شناختوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس نے گروہی فرقہ بندی کو منفی معانی دیئے ہیں جس میں ذات کی شناخت سمجھی جاتی ہے اور اس کی تعریف دوسرے کی نفی سے کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح اس کا الٹ بھی۔

ایک ثقافتی طور پر متنوع سوسائٹی کی دو خصوصیات' دوسری شناختوں کے ساتھ رہنا اور ان کے ساتھ وحدت محسوس کرنا اب ممکن نہیں رہا۔ شناختیں مرجھا کر ختم نہیں ہو گئیں ——— جو مرجھا کر ختم ہو گئے ہیں وہ حالات ہیں جن کے تحت متنوع شناختیں اکٹھی' ایک سماجی جگہ میں حصہ دار ہو سکیں۔ یوں شناخت منفی بنا دی گئی ہے اسے "دوسرے" کی نفی میں گھٹا دیا گیا ہے۔

ثقافتی بقا کے معنی "دوسرے" کو ہٹانے۔ دوسرے کو خارج کرنے۔ دوسرے کی موت میں گھٹا دیئے گئے ہیں۔ گروہی فرقہ بند تشدد کا پھوٹ پڑنا بجائے خود مذہبی شناخت کے احساس کے اظہارات نہیں ہیں۔ وہ اظہارات ہیں مثبت اور متنوع شناختوں کی گمراہی کے جنہیں منفی بنا کر توڑ دیا گیا ہے۔

یہ ثقافتی شناختوں کی کایا پلٹ وہاں زیادہ شدید ہوتی ہے جہاں جدیدیت کا ہلہ زیادہ پراسرار اور چھایا ہوا ہو جیسے پنجاب میں' سبز انقلاب کی سرزمین اور گجرات میں سفید انقلاب کی سرزمین۔ یہی رجحان فلپائن سے رپورٹ ہوا ہے جہاں یہ دونوں انقلاب

لائے گئے ہیں۔

جدیدیت کی نمو اور گروہی فرقہ بندی کے اتصال کی بطور ایک تباہ کن طاقت کے بڑھاؤ کے دو سطحوں پر تشریح کی جا سکتی ہے۔ اول یہ ان تیز اقتصادی ترقی والے خطوں میں جہاں ثقافت کی مثبت جڑیں یکجان بنانے کے ہلے کے ایک حصے جس میں ثقافتی شناختوں کا استیصال ہوتا ہے تباہ کر دی گئی ہیں۔ دوم یہ ان خطوں میں ہی ہے کہ جہاں حقیقی طور پر یا یہ سمجھا گیا ہے کہ وہاں سماجی وسعت سکڑ گئی ہے۔ لوگ تبدیلی محسوس کرتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ جدیدیت کے ساتھ مواقع میں اضافہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسی تیز تبدیلی جس کی رہنمائی مارکیٹ کر رہی ہو نہ کہ انسانوں سے لگاؤ' لوگوں کے گزر بسر کے روائتی ذرائع میں وسیع پیمانے پر اتھل پتھل اور تبدیلی مقام کا باعث بنتی ہے۔

نئے مواقع کی سماجی بنیاد بہت تنگ ہوتی ہے۔ یوں جو مغرب میں کمپیوٹر خواندگی سمجھی جاتی ہے وہ تین (Rs) میں ناخواندگی سے بھی بلند ہو گی۔ غیر مغربی ممالک میں مغربی طرز کی تعلیم کی شروعات نے تعلیم کو پھیلانے کی بجائے اس تک رسائی کو محدود کر دیا ہے۔ کمیاب سہولتوں اور روزگار کے لیے مقابلے کا عمل "دوسرے" سے دھمکی کے احساس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اور ذات کی کسی بھی مثبت شناخت کا استیصال کرتا ہے۔

جدیدیت کے ثقافتی طور پر یکجان بنانے والے اور سماجی طور پر ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ کرنے والے عمل جو زیادہ تر ریاست کی مداخلت کے ذریعے بپا کیے جاتے ہیں' اقتصادی اور سماجی زد پذیری اور عدم تحفظ کے حالات پیدا کرتے ہیں جس میں ریاست ان زد پذیریوں اور عدم تحفظات کے منتظم کا کردار ادا کرتی ہے۔ ایک ظاہری ترقی کے دور میں (اقلیت کو مفاد پہنچانے والی) لیکن اصل میں سکڑاؤ (جو لاکھوں کو اپنے گھروں اور روزگار سے بے دخل کر دیتی ہے)' لوگ کم مقداری ذرائع اور فائدوں کے لیے مقابلہ کرتے ہیں۔ اور یہ کرنے کے لیے انہیں منظم ہونا پڑتا ہے۔

نسلیاتی گروہ بندیاں ریاست سے سودے بازی کرنے کا ایک طریقہ رہا ہے۔

جب مساوات ایک ایسا سماجی آدرش ہو جس کا دعویٰ کیا جائے اور عدم مساوات وہ حقیقت ہو جو ترقی اور جدیدیت کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو۔ تو ہر فرد اور گروہ اپنے نقصان کی توضیح کسی دوسرے کے فائدے کے طور پر کرتا ہے اور دوسرے کے فائدے کی توضیح ایک گروہ کے بڑے اچھے طریقے پر منتظم ہونے کے نتیجے کے طور پر کرتا ہے۔ جس کی بنیاد لسانی' مذہبی' ذات برادری یا علاقائی ہو سکتی ہے۔

معاشی بقا کا مسئلہ سب کے ذہنوں میں پہلے سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر گجرات میں اونچے طبقے کے میڈیکل طلباء کی دبی ہوئی ذاتوں اور قبیلوں کے لیے تعلیمی سیٹوں کے محفوظ کیے جانے کے خلاف لڑائی یا ہندوؤں کے حاشیائے گئے اور غریب تر پرتوں کے لوگوں کی مسلمانوں کی اوپر کی طرف حرکت پذیری پر خفگی یا ملائشیا میں چینیوں کی کامیابی پر ملایاز کی آزردگی۔ کیونکہ انتخابی سیاست اور حکومتی مداخلتیں نسلیاتی گروہ بندیوں کے مطابق عمل کرتی ہیں۔ اس لیے اقتصادی مسائل ثقافتی بقا کے مسائل میں تبدیل کر دیئے جاتے ہیں۔ اگر "انہیں" ملازمتیں ملتی ہیں تو "ہم" بے کار رہ جائیں گے۔ اگر "وہ" خوش حال ہوتے ہیں تو "ہم" محروم ہو جائیں گے۔ اور معاشی بقا کے لیے یہ جدوجہد ثقافتی بقا کی جدوجہد میں ضم ہو جاتی ہے۔ اور صرف اقلیتیں اور حاشیائے گئے لوگ ہی نہیں تمام گروہ اس تجربے سے گزرتے ہیں۔

ہندوستان میں ہندو' مسلمانوں اور پس ماندہ طبقوں کی ووٹوں کے لیے ناز برداری ہوتی دیکھتے ہیں۔ مسلمان دیکھتے ہیں کہ ہندو انہیں نئے طریقوں سے خارج کر رہے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ ریاست ایسے اخراج کی حوصلہ افزائی کر رہی ہے۔ سنہالیوں اور تاملوں کی سری لنکا میں یہی صورت حال ہے۔ ثقافتی تنزل کی یہ زیادہ بڑھتی ہوئی بیماری (بڑھتی ہوئی نابرابری' نسلیت کی بحیثیت ایک منفی طاقت کے جو حاصلات کو یقینی اور نئی زد پذیریوں سے تحفظ کو یقینی بناتی ہے) گروہی فرقہ بند تشدد جو سماجی ٹوٹ پھوٹ کی علامت ہے اس کی وجہ ہے۔ اس سے وضاحت ہوتی ہے کہ کیوں گروہی فرقہ بند تشدد ایک متعدی مرض کی شکل اختیار کر رہا ہے۔

گوناگونی اپنے آپ میں گروہی فرقہ بند نفرت کی وجہ نہیں ہے۔ مختلف مذاہب اور

لسانی گروہ ان زمینوں پر صدیوں سے رہتے آئے ہیں۔ اپنی ذات کی شناخت کو حد درجہ رنگا رنگیوں میں ظاہر کرتے ہوئے رہتے آئے ہیں۔ جو بات نئی ہے وہ ہیں وہ افعال جنہوں نے ثقافتی شناخت کو گونا گونی سے بے جوڑ بنا دیا ہے اور ثقافتی شناخت کو مناشی فائدے یا معاشی بقا کا ذریعہ بنا دیا ہے۔

اس نئی پیچیدگی میں جب ہندو یا سنہالی مسلمانوں یا تاملوں سے لڑتے ہیں یا اونچی ذاتوں والے پس ماندہ طبقوں سے لڑتے ہیں تو اس لیے نہیں لڑتے کہ ان کا عقیدہ خطرے میں ہے۔ رتھ یاترا کا منصوبہ بند تشدد یا دوسرے مذہبی تہواروں کا تشدد اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ کس طرح روزانہ ہر گھر میں گروہی فرقہ بندی کے بارے میں گفتگو کس کو ملازمت ملی اور کسے نہیں ملی کسے اقتصادی فائدے ملے اور کسے نہیں ملے سے متعلق ہوتی ہے۔ اس سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ کس طرح پبلک جذبات کو بھڑکانے والے گروہی فرقہ بند نفرت کے بیج بونے کے لیے تیار زمین پاتے ہیں۔ اس سے یہ تشریح بھی نہیں ہوتی کہ وہ مظاہر جو جگہ اور وقت میں مقامی ہوتے تھے اب وسیع علاقوں پر ہفتوں اور مہینوں کے لیے کیوں پھیل جاتے ہیں۔

ریاست کا کردار

زد پذیری کے حالات پیدا کرنے میں ریاست کا کردار' اور پھر ان زد پذیریوں کا 'انتظام کرنے کے لئے اس کی مداخلت کا ایک اور شاخسانہ ہے۔ جب ہر گروہ' ذات یا مذہبی گروپ اپنے عدم تحفظ کی تشریح اپنے مقابلے میں گروہ کے اعزازات سے کرتا ہے۔ جو اس نے ریاست کی جانبداری اور سرپرستی کے ذریعے حاصل کیے ہوں تو اس کے نتیجے میں ہونے والی گروہی فرقہ بند کشمکش اور تشدد کا مقصد دوسرے گروہ سے لڑائی نہیں ہوتا بلکہ ریاست سے لڑنا ہوتا ہے جس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ اس پر دوسرے گروہ کا غلبہ ہے یا وہ دوسرے گروہ کو ترجیح دیتی ہے۔ دوسری کمیونٹی کو سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک قائم مقام ریاست ہے۔

تنگ نظری سے جسے گروہی فرقہ بند تشدد سمجھا جاتا ہے۔ ایک وسیع تر تناظر میں

ٹکڑوں میں بٹی ہوئی سول سوسائٹی اور ریاست کے درمیان زیادہ گہری کشمکش کا عکاس ہو سکتا ہے۔ ہر گروہ دوسرے کو محض ایسے نہیں دیکھتا کہ وہ "دوسرے" کو خارج کر رہا ہے بلکہ اس سے زیادہ دوسرے کو حکومت کا آلہ کار دیکھتا ہے جس کے ذریعے اسے اقتصادی اور سیاسی معاملات سے خارج کیا جاتا ہے۔ ریاست یہ زد پذیریاں پیدا کرتی ہے۔ ہر دفعہ جب یہ سلامتی پیدا کرنے کے لیے مداخلت کرتی ہے نئی عدم سلامتیاں لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ نئے خوف۔۔۔ کہ ریاست ان کے خلاف تعصب رکھتی اور کسی مخالف گروہ یا دھڑے کے حق میں۔

لوگوں کی جگہ کا سکڑنا، سول سوسائٹی کی جگہ کا سکڑنا گروہی فرقہ بندی کی علامات کی وجوہات ہیں۔ (اور دوسرے لوگوں جیسے دہشت گردی اور بنیاد پرستی کی بھی)۔ گروہی فرقہ بند نظریہ اس سکڑاؤ کو ایک عمل کے طور پر سمجھنے کی اجازت نہیں دیتا جس کے سارے گروہ شکار ہیں بلکہ اسے ایسے عمل کے طور پر دیکھتا ہے جو ان مفادات سے متناسب ہوتا ہے جن سے "دوسرے" گروہ محظوظ ہوتے ہیں۔

حکمرانی کی تقسیم

ابھرتی ہوئی گروہی فرقہ بندی یوں تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی کا ایک پیچیدہ اور موثر اظہار بن جاتا ہے۔ "وحدت" ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے عمل کو مستحکم کرنے کے بگڑے ہوئے معانی اختیار کر لیتی ہے جبکہ "سلامتی" گہری ہوتی ہوئی عدم سلامتی کے بگڑے ہوئے معانی لے لیتی ہے۔ سول سوسائٹی میں وحدت اور سلامتی کی ٹوٹ پھوٹ کی ہر حالت اور سطح پر ریاست ایسے طریقوں سے مداخلت کرتی ہے جو ٹوٹ پھوٹ میں تیزی پیدا کرتے ہیں۔ نسلیاتی قتل و غارت ہمارے علاقے کے وسیع سے وسیع تر حصوں کو نگل جاتی ہے۔ سری لنکا میں تاملوں کی بربادی شمالی ہندوستان میں سکھوں کی، گجرات اور میرٹھ میں مسلمانوں کی، بنگلہ دیش میں چکما کی بربادی صرف شروعات ہیں۔

یہ سب کہاں ختم ہو گا؟ گوناگونی کے حالات کی دوبارہ بحالی میں جو سب کی بقا کی

شرط ہے یا گونا گونی کی بربادی نتیجتاً" سب کی بربادی میں؟ صرف بوقلمونی میں بقا کا
ممکن ہونا بوقلمونی کی تباہی کی اندرونی خود تباہی کی منطق سے بہت واضح ہو جاتا ہے۔ یہ
لازمی طور پر علیحدگی' اخراج اور تنہائی کے خیالات کو جنم دیتی ہے۔

وہ ہندو اور وہ مسلمان جو سمجھتے ہیں کہ مذہبی یکسانیت امن کے لیے شرط ہے
انہیں کراچی کے فسادات کو یاد کرنا چاہیے' جہاں پر ایک سانجھے مذہب اور ایک اسلامی
ریاست کے باوجود مہاجر پٹھانوں اور پنجابیوں سے لڑتے ہیں۔ اگر ہم اپنے آپ کو
مذہب کی بنیاد پر تقسیم نہ کریں تو ہم زبان' ذات یا نسل کی بنیاد پر تقسیم کر لیں گے۔
تقسیم کرنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا عمل ایک لامتناہی رجعتی حرکت ہے۔

ہر ہندو کے لیے جو سوچتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کو پاکستان بھیج دینا چاہیے
پاکستان میں ایک پنجابی ہے جو سوچتا ہے کہ مہاجروں کو واپس ہندوستان بھیج دینا
چاہیے۔ اور ہر ہندوستانی کے لیے جو سوچتا ہے کہ سری لنکا کے تامل مہاجروں کو واپس
بھیجنا چاہیے ایک سنہالی ہے جو سوچتا ہے کہ تمام تاملوں کو کہنا چاہیے کہ وہ ہندوستان
چلے جائیں۔ لگتا ہے کہ ہم ثقافتی بوقلمونی میں پھنسے ہوئے ہیں۔

سماجی ٹوٹ پھوٹ

ان منفی شناختوں کا پھوٹ پڑنا اتنی تیز رفتاری سے بڑھ رہا ہے کہ جو نہ صرف
ریاستی اتھارٹی کی بردگی کا بلکہ اس سے بھی زیادہ بنیادی۔ سماجی ٹوٹ پھوٹ کا باعث
ہے۔ زیادہ گہرے سماجی جھگڑے جنہیں ریاست "کامیابی" سے ثالثی کے ذریعے اتنے
لمبے عرصے نبٹاتی رہی ہے اب لگتا ہے کہ بلا ثالثی و بلا روک پھٹ پڑے ہیں۔ جبکہ وہ
عناصر جن کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ریاستی ڈھانچے کا حصہ ہیں وہ خود بھی
اس دنگے و فساد میں شامل پائے جاتے ہیں اور عاقبت نااندیشی سے ساز باز میں ملوث
ہوتے ہیں۔ ہر دفعہ جب یہ ہوا ہے تو اس کے نتیجے میں تمام گروہوں کے غریب طبقات
نے قانونی نظم و نسق کے [illegible] کو جھیلا ہے۔

نتیجہ اس کا گروہی فرقہ بند تشدد کے ابھار کی صورت میں نکلتا ہے جس میں ہر قسم

کے بے اصول عناصر ملوث اور سب سے زیادہ بھیانک حرکتیں کرتے پائے جاتے ہیں۔ جبکہ عوامی سیاسی طاقت رکھنے والے چپ کھڑے پائے جاتے ہیں اور غارت گری کرنے والے ہجوموں' پیشہ وروں یا دوسرے غنڈوں کو قابض ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔ حکومت وقت جو پہلے ہی اعلیٰ درجوں میں باہمی جھگڑوں اور عدم سلامتیوں کی بنا پر کمزور ہو چکی ہوتی ہے۔ اپنا آپ چھوڑ دیتی ہے اور نظم و نسق پولیس' نیم فوجی طاقتوں اور فوج کے حوالے کر دیتی ہے جنہیں آخری ترین تعطل اور پس پشت حقیقی مسائل کا کوئی وقوف نہیں ہوتا اور وہ ان سب کو ایک ہی طریقے سے نپٹتے ہیں۔

ہر جگہ ایسا ہی ہے : کرفیو لگانا' سینکڑوں لوگوں کو گرفتار کرنا جن میں سے اکثر معصوم ہوتے ہیں' احکامات دینا کہ نظر آنے پر گولی مار دو' جھنڈے پکڑ کر قواعدیں کرنا اور نچلے درجے کے سپاہیوں کو تھوڑی سی برانگیختگی پر بندوق چلانے دینا جس میں بہت سے معصوموں کو مارنا اور احساس مجروحیت اور نفرت کو پبلک کی متاثر پرتوں میں گہرا کرنا---- یہ سب معاملات کو عام طریقے سے درست کرنے کو ناممکن بنا دیتا ہے۔

سب سے بری بات ہے اور یہ یقین کرنے کی معقول وجہ ہے کہ کم از کم ایک خاصا حصہ' اگر بہت زیادہ نہیں تو ان کا ہوتا ہے جنہیں ایسی حالت جو تشدد آتش زنی' لوٹ اور زنا بالجبر سے کھول رہی ہو اس میں قانون نافذ کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی ہے اس حالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اور آدمی دیکھتا ہے کہ اس نظام میں اوپر والے' کیبنٹ وزراء سے سینئر سول ملازمین اور پولیس کمشنروں تک مقامی طاقت کے ڈھانچے پر کنٹرول نہیں رکھتے جو مافیا سیاستدانوں' پیشہ ور' جتھہ بازوں' شراب اور نشے بیچنے والوں پر' جنہیں بے گھر پولیس والے کہا جا سکتا ہے' پر مشتمل ہوتا ہے۔

تشدد کنٹرول سنبھالتا ہے

آدمی جس کا نوٹس لیتا ہے وہ ہے دو نسبتاً سنجیدہ رجحانوں کا بڑھتا ہوا میل جو دونوں ہی ریاست کے ابتدائی انہدام کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سوسائٹی کی نچلی سطحوں پر

سیاسی اتھارٹی کا انہدام جو اس کی مرکزیت میں اضافے اور باہر کی طرف دیکھنے کے رجحان کا نتیجہ ہوتا ہے نئی قسم کی سیاست جو گروہی فرقہ بند جرائم' بنیاد پرست نعروں اور خالص دہشت گردی کا آمیزہ ہوتا ہے۔ جو نظریاتی نکتہ نظر سے انتہا پسند بھی نہیں ہوتا اس خلا میں صرف قتل و غارت' زنا اور لوٹ مار اپنا مقصد رکھتا ہے۔

تشدد خود اپنے آپ میں ایک مقصد بن جاتا ہے۔ منافع اور روزگار کا ذریعہ ہو جاتا ہے ایک نیا پیشہ جو کسی بیرونی قوانین کا پابند نہیں ہوتا۔ جب یہ ہو جاتا ہے تو پولیس بھی بے بس ہو جاتی ہے' وہ گولی مار سکتی اور قید کر سکتی ہے' لیکن انہیں یہ وقوف نہیں ہوتا کہ کون گولی کا نشانہ بن رہا ہے اور قید ہو رہا ہے اور جیسے متحارب فریقوں کے درمیان آویزش کا خطرہ بڑھتا ہے' وہ دونوں دست بردار ہو جاتے ہیں اور ہتھیار ڈال دیتے ہیں۔ وہ ہار مانتے ہیں لیکن ان سے نہیں جن کی حالات پر بہتر گرفت ہوتی ہے بلکہ ان سے جنگی "فائر پاور" ان سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان بٹالینوں سے جو علاقے سے باہر سے ہوتی ہیں' فوج سے' دریں اثناء ان سے جن کے پاس بندوقیں اور چاقو ہوتے ہیں اور افراد دکانوں اور گھروں کو آگ لگانے کی مختلف نئی ترکیبیں ہوتی ہیں---- جن کے پاس دہشت کی پوری نئی ٹیکنالوجی ہوتی ہے۔

یوں میرٹھ شمالی ہندوستان میں (گروہی فرقہ بند فسادات کے تسلسل کا منظر) صوبائی مسلح انتظامی عسکری پولیس (کنسٹیبلری) جو خود معصوم لوگوں پر ظلم کے گھناؤنے اعمال میں ملوث تھی اس کو کہا گیا کہ وہ علاقے کو اسلحے سے پاک کرے تو اس نے فوج کی حفاظت کا مطالبہ کیا یہ دوسروں پر دہشت اور اپنے لیے خوف ان دو کا میل فسادات زدگی کے حالات میں پولیس کے عمل کا نمایاں رخ بن رہا ہے۔

بے گھر بنانے کا عمل (Lumpenization)

کوئی حیرانی کی بات نہیں کہ لوگ زیادہ سے زیادہ مقامی غنڈوں کی طرف رخ کرتے ہیں جو خود بھی دہشت گردی میں ملوث ہو سکتے ہیں۔ لیکن جو کسی جھگی پاڑے یا دوبارہ بسائی گئی کالونی میں حفاظت کا ذریعہ صرف وہی ہو سکتے ہیں۔ بالآخر جب امن کی مشابہت

جیسی حالت لوٹتی ہے تو پولیس یا ضلعی انتظامیہ کے دعووں کی بنا پر نہیں بلکہ غنڈوں کے حریف گروہوں کے درمیان عارضی صلح کی بنا پر۔ ان غنڈوں کا تعلق حکمران پارٹی کے زیر زمین جرائم پیشہ حریف دھڑوں سے ہوتا ہے۔

حالت اتنی سنجیدہ ہو گئی ہے کہ ہندوستان میں سول آزادیوں کا ایک سرگرم کارکن (جس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ جھگی پاڑوں میں غریبوں اور دہلی میں ہجرت کر کے آنے والے مزدوروں میں کام کرتے گزارا ہے) اس نے مجھے حال ہی میں بتایا۔ ایک سنجیدہ گروہی فرقہ بند تشدد پھوٹنے کے دوران دیواروں کے اندر والے دہلی شہر میں بہت سارے دن گزارنے کے بعد ہم نے سوچا کہ ہم غنڈوں سے مکالمہ کریں۔ پولیس اور کانگریس پارٹی کے سیاستدانوں کے خلاف ان کی شکایات سنیں اور انہیں امن اور سکون کی بحالی کے لیے راضی کریں۔ اصل میں وہ نظم بحال کرنے کے لیے وہ انتظامیہ اور پولیس سے بہتر حالت میں ہیں کیونکہ مافیا سیاستدان پولیس انتظامیہ کو حکم دے سکتے ہیں اور ان کے آگے وہ بے بس محسوس کرتے ہیں۔

چاہے آدمی اس نقطہ نظر سے اتفاق کرے یا نہ، جو صاف ہوتا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ جتنا ریاست کے ایجنٹ اور پارٹی کے قائدین فسادات قتل و غارت کے مناظر سے پیچھے ہٹتے جاتے ہیں اتنا ہی غنڈوں اور دھونسیوں کا حکم بے لگام ہوتا جاتا ہے۔ تمام میٹروپولیٹن علاقوں کے "پرانا شہر" کہلانے والے علاقوں میں یہ خصوصی مظہر دیکھنے میں آتا ہے۔ یہ تمام دیواری شہر جن کی قلعہ نما ساخت ہے جس کے پیچھے سے دونوں، ست شہری اور ان کے محافظ عمل کرتے ہیں، جس میں پولیس گشت کر سکتی ہے، لیکن ادھر ادھر جانے سے ڈرتی ہے سوائے مافیا طرز کے نئے آقاؤں کی خاموش رضا سے (پرانے شہروں کے پارٹی قائدین بہت عرصہ پہلے غائب ہو گئے ہیں) اور جہاں بڑھتے ہوئے کھنچاؤ اور تشدد کے تقریباً تمام کیسوں میں عارضی طور پر امن قائم کرنے کے لیے فوج کو بلانا پڑتا ہے۔ یہاں لمبے عرصے کے لیے معلبدے علاقے کے "مردان آہن" سے معاملات طے کرنے کے نتیجے میں ہی ہو سکتے ہیں۔

جو ابھر رہا ہے۔ وہ ہے ایک نراجی طاقت کے ڈھانچے کی تقریباً مکمل خود مختاری جو

مکمل طور پر مقامی شخصیتوں پر مشتمل ہے جو کسی اوپر والے کی وفاداری کے پابند نہیں ہیں اور جو اپنی وجوہات کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حکومت' پارٹی اور ان جیسوں پر اب اور اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ انصاف یا امن فراہم کریں گے اور انہیں اپنے ہی تنظیمی مالی اور مہلک ذرائع پر انحصار کرنا پڑے گا۔

دہشت گردی

بدقسمتی سے گنجان آبادی والے مختلف گروہوں کے مُلے جلے علاقوں میں کون طاقت رکھتا ہے اس کی تصویر بہت ساکت ہے۔ یہ شہروں اور ان کے مضافات کو لاحق روگ کا صحیح کردار سامنے نہیں لاتی۔ یہ صرف ان علاقوں میں طاقت کے اعضاء کا علم دیتی ہے اور دہشت کی ابھرتی ہوئی جسمیت اور کیمیایت کا علم نہیں دیتی۔ جو کہ گروہی فرقہ بند تشدد کے ہر واقعہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔

اسے سمجھنے کے لیے دو مزید عوامل کو سامنے لانا ہو گا ـــــ دہشت گردی کی بڑھت اور بنیاد پرستانہ اور شاویانہ نعروں کی بڑھتی ہوئی قبولیت۔ دہشت گردی دونوں میں سر اٹھا رہی ہے (سری لنکا میں سنہالیوں میں اور ہندوستان میں ہندوؤں میں) جو ایسی اکثریت ہونے کے دعویدار ہیں جسے پبلک پالیسی اور اقلیتوں نے نقصان پہنچایا ہے۔ مثلاً تاملوں' مسلمانوں اور سکھوں نے۔

سیکولر طاقت کی اتھارٹی کے تیز تنزل نظم و ضبط والی مشینری کی انحطاط پذیر حالت جسے حکومت کے قائدین اور سیاسی پارٹیوں نے امن برقرار رکھنے کا کام سونپا ہے اور گروہی فرقہ بند جذبات کا درمیانے اور ادنیٰ متوسط طبقوں میں بھڑک اٹھانا جنہیں سیاستدان چھوٹے چھوٹے مفادات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر گمیسوں جیسی بڑھت ہوتی ہے ان کی جو دہشت میں خاص مہارت رکھتے ہیں۔

یہ ایک نظریاتی خلاء والی حالت ہے جس کی معیت میں ایک عملیت پسند نوجوان نسل کی اٹھان ہے جسے مستقبل کے خواب اب متحرک نہیں کرتے جو یہاں اور ابھی سے سروکار رکھتی ہے۔ کم ہوتے ہوئے اقتصادی مواقع کے دباؤ اور گروہی فرقہ بندی اور

ذاتوں کے مفادات کے تحفظات کی بڑھتی ہوئی قبولیت کی بنا پر عملیت پسندی زیادہ سے زیادہ فرسودہ شکلیں اختیار کرتی جاتی ہے۔ نتیجہ ہے دہشت گردی۔ لہٰذا صرف غنڈہ عناصر کی نمو ہی نہیں۔ جو پرانی کہانی ہے۔ بلکہ دہشت گرد دستوں کی نمو جو اس علاقے میں گشت کرتے ہیں۔

دہشت گردی کے ابھرتے ہوئے بھوت کا بڑا حصہ۔ ریاست کے ایجنٹ جو بے دھڑک فائرنگ میں ملوث ہیں۔ مافیا سیاستدان اور گروہی فرقہ بند قسم کے مسلح گروہ---- یہ سب عام چلن اور غیر نظریاتی ہے۔ یہ سب پیشے کے طور پر کیا جاتا ہے صرف منافعے کے لیے۔ لیکن جو اسے صحیح معنوں میں زہریلا اور مہلک بناتا ہے وہ اس کا بنیاد پرست اور شاونی تنظیموں اور ان کے قائدین سے گٹھ بندھن ہے۔ ایک سماجی۔ اقتصادی اور "پارٹی۔ سیاسی" قسم کے نظریاتی خلاء کو ایسے عقائد اور نعروں سے زیادہ سے زیادہ پر کیا جا رہا ہے جن کی بنیاد اس یا اس گروہ سے محض نفرت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔

مغائرت

متفرق مقامی گروہوں کی ریاست سے بڑھتی ہوئی مغائرت جو کچھ پہلوؤں سے زیادہ دور رس عمل ہے بہ نسبت بڑھتے ہوئے تشدد اور دہشت گردی کے جو کہ بیشک ایسی مغائرت پر ہی پلتے ہیں۔ کیونکہ یہ تمام متعلقہ لوگوں کی طرف سے مستعدانہ کوشش کی عدم موجودگی میں سول سوسائٹی میں واقع ہونے والی ٹوٹ پھوٹ کا سگنل ہوتی ہے۔ یہ بہت بڑے مظہر کا حصہ ہے۔ یہ عام شہری کے دستوری مشینری جسے ریاست کہتے ہیں اور اس کے ساتھ اس زیادہ وسیع نامیاتی اکائی جو تمام چھوٹے چھوٹے الحاقات اور شناختوں کو ملفوف کیے ہوتی ہے' اور جسے قوم کہتے ہیں' اس سے آہستہ لیکن بڑھتی ہوئی لاتعلقی کا عمل ہے۔

عام پبلک میں آپ چاہے جس سے بات کریں وہ ریاست سے بڑھتی ہوئی لاتعلقی' بے حسی اور مغائرت کا احساس دیتا ہے اگر نفرت اور دھتکار کا نہیں۔ قوم پرستانہ لگن

سے اگر زیادہ نہیں تو برابر کا پیچھے ہٹنے کا عمل ہے۔ چند استثناؤں کے علاوہ بیرون ملک سے خطرات کی تمام گفتگو عام پبلک پر کوئی اثر نہیں کرتی۔ اسی طرح جبکہ لوگ دہشت گردی کی قتل و غارت کی پرانی کہانیوں سے پریشان بلکہ کراہت محسوس کرنے لگتے ہیں' اور یہ انہیں حکومت یا ریاست کے کسی بھی دوسرے ادارے کے قریب تر محسوس نہیں کراتیں---- جن سے درحقیقت ان میں سے بہت سے برابر کی نفرت محسوس کرتے ہیں۔

ان ملکوں میں فوج کا رعب اور عزت بڑی تیزی سے کم ہوتا ہے۔ اس کے بجائے جو چیز بڑھی ہے وہ آدمی کی اپنی ذات برادری' لسانی یا مذہبی کمیونٹی سے شناخت اور اکثر زیادہ تنگ اولین یا ثانوی وفاداریوں کے خولوں میں---- ہمجولیوں کے گروپوں اور خاندان میں---- اور اکثر اپنی تنہا اور دکھی ذات میں چھپنا ہے۔ یہ ڈرانے والی حالت ہے اور اپنی ذات اور دوسروں کی طرف رخ والے بڑھتے ہوئے تشدد کا باعث ہے۔

گروہی فرقہ بندی سماجی ٹوٹ پھوٹ کے اس وسیع تر پس منظر میں فروغ پاتی ہے۔ یہ اداروں کی بربادی اور انحطاط' قانونی اتھارٹی کی بردگی' سول سوسائٹی کے زوال اور جمہوری ریاست کے انہدام کہ جس نے سول سوسائٹی کو اتنے عرصے یکجانیت بغیر اس کی کثرتیت اور رنگا رنگی کو ضعف پہنچائے ہوئے دی تھی کے حالات میں بڑھتی پھولتی ہے۔

اعزازات کا دفاع

نسلیت اور گروہی فرقہ بندی کی منفی استثنائی اور غیر محفوظ شکلوں کے ابھرتے ہوئے منظر نامے کو پیش کرنے کے بعد پہلے پیش کیے گئے ایک نکتے کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے گو اس میں تکرار ہے لیکن اس میں مستقبل کی مداخلت کے سراغ ہیں۔ جبکہ گروہی فرقہ بندی کا زہر وسیع طور پر محسوس کی گئی عدم سلامتیوں کے دباؤ اور شاونی اور بنیاد پرست نظام عقائد کی طاقت کے تحت پھیلتا ہے' یہ تمام کمیونٹیوں میں ایک چھوٹی سی اقلیت کی کارگزاری ہوتی ہے۔ یوں نام نہاد اکثریتی

گروہوں میں جو ہوا ہے وہ یہ کہ ایک چھوٹی سی اقلیت کی غالب یا بالادست ثقافت کی تشریح جس کے بارے میں دعوئی کیا جاتا ہے اور اس کی پشت پناہی اس مطالبے سے کی جاتی ہے کہ ریاست اسے اسی طرح منظور کرے اور اقلیتوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ اس ضابطہ بندی کو تسلیم کرلیں۔

اس سے ریاست پر یہ اکثریتیت ٹھونس دی جاتی ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے متعلقین کو ایک خاص اور مراعات یافتہ درجہ مرحمت کیا جائے اور دوسروں کو ایک ثانوی یا کمتر۔ حقیقت میں یقیناً ایسی مراعات لوگوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت کو ہی عنایت کی جاتی ہیں۔ جو ہر صورت میں مراعات یافتہ ہی ہوتے ہیں اور ان ذرائع اور مواقع تک رسائی رکھتے ہیں جو کہ جدیدیت کو فروغ دینے والی ریاست اور مشترکہ سرمایہ دارانہ معیشت فراہم کرتی ہیں۔

پیش گوئی کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ رد عمل جو یہ اقلیتی گروہوں میں پیدا کرتی ہے وہ بھی چھوٹے مراعات یافتہ گروہوں کے ہاتھ میں کھیلتا ہے۔ یوں ہندوستان میں کرالہ کی ریاست میں جو بڑی دیر سے ہندوؤں' مسلمانوں اور عیسائیوں کی متنوع کمیونٹیوں میں دوستانہ یکجائت کے لیے مشہور تھی (ان میں سے ہر کوئی نسبتاً بہت وسیع تھی اور ان میں سے ہر ایک اپنے حلقے میں گروہوں کی متنوع رنگا رنگی لیے ہوتی ہے) اس میں گروہی فرقہ بند وائرس پھیلتا رہا ہے اور ان میں سے ہر ایک کو متاثر کرتا رہا ہے اور اس کی بڑی وجہ تنگ نظری سے لگائے گئے انتخابی تخمینوں کی سیاسی مجبوری ہے۔

نتیجہ ہے ہندو گروہی فرقہ بندی جسے غالب ہندو ذاتوں میں سے مراعات یافتہ لوگ اپنے فائدے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ مسلم گروہی فرقہ بندی جسے امیر اور مراعات یافتہ پرتیں جو "ٹمبر مافیا" کے نام سے جانے جاتے ہیں جنہوں نے خلیج کے پیسے سے فائدہ اٹھایا ہے (جس کے خلاف ہندو گروہی فرقہ بند اپنے غصے کو رخ دیتے ہیں) اور عیسائی گروہی فرقہ بندی جس میں کیتھولک پادری اپنے چرچ اور دیگر اداراتی ذرائع کے ساتھ نمایاں کردار ادا کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ حال ہی میں جب دو کمیونسٹ

پارٹیوں اور ان کے حلیفوں نے ایک اصولی موقف اختیار کیا اور گروہی فرقہ بند پارٹیوں سے لاتعلقی اختیار کر لی (مسلم لیگ کے دونوں دھڑوں جن میں سے ایک کے ساتھ وہ اتحاد میں تھے) یہ پایا گیا' کہ عوام کی اکثریت مثبت طور پر اس کے حق میں تھی' ہندوؤں میں گروہی فرقہ بندوں نے بھی کانگریس کی قیادت میں قائم اتحاد جس میں مسلم پارٹیاں بھی شامل تھیں اس کی مخالفت میں اس پالیسی کی حمایت کی۔ جیسا کہ جسٹس کرشنا آئر جو کرالہ کے بائیں بازو میں ایک ممتاز اور خود مختار حیثیت رکھتے ہیں نے کہا۔ "اب ہندو گروہی فرقہ بندوں کے لیے سیکولر ازم پناہ گاہ بن گیا ہے۔"

مراعات اور تشدد

اس مسئلے میں نکتہ زیر غور یہ ہے کہ چاہے گروہی فرقہ بندی انتخابی قسم کی ہو یا گلیوں کے تشدد کی' ایک اعلیٰ مرتبے اور سیاسی اثر و رسوخ رکھنے والے لوگوں کی چھوٹی سی اقلیت ہوتی ہے جو گروہی فرقہ بندی میں اپنی طاقت اور مراعات کو دوام دینے کا آلہ کار دیکھتی ہوئی پائی جاتی ہے۔ جیسے سیاسی' اقتصادی مسائل کے موضوع سے وہ اکابر چھوٹ جاتے ہیں جو انصاف اور مساوات کے لیے عوامی دباؤ کو قبول کرنا نہیں چاہتے۔ اور چونکہ گروہی فرقہ بندی اس کے لیے کار آمد آلہ کار معلوم ہوتا ہے اس لیے مراعات یافتگی' تشدد اور کرپشن کے درمیان بیاہ ہو جاتا ہے۔

حاصل شدہ معیارات زندگی اور جمع شدہ دولت و مراعات کا دفاع ہر جگہ تشدد کے ذرائع کی طرف رجوع کر رہا ہے۔ بین الاقوامی میدان میں یہ نمود و نمائش والے معیار زندگی کی شکل اختیار کرتا ہے جسے تیسری دنیا کے خلاف (عسکری) تزویراتی نظام افکار کی طرف رجوع کے ذریعے "امریکی طرز زندگی" کے طور پر "پیکیج" کیا جاتا ہے۔ ملکی میدان میں یہ انہی امیر لوگوں کے معیار زندگی کا دفاع ہے جسے اقتصادی اور سماجی دائرے میں "صلاحیت" اور "کوالٹی" کی اور سیاسی دائرے میں "قومی سلامتی" کے تحفظ کا نام دیا گیا ہے۔ اور یہ نظریات کم و بیش وہی سماجی گروپ پیش کرتے ہیں جو امیر تر اور مراعات یافتہ پرتوں سے متعلق وہ اقلیتیں ہوتی ہیں جنہیں طاقت کے ڈھانچے میں

شریک کار بنایا گیا ہوتا ہے۔

سیکولرزم کی اجرتیں

• گروہی فرقہ بندی کے تقسیمی اور استثنائی تصور کو سمجھنے کے لیے سب سے فیصلہ کن نظری نکتے کا یہاں ہمارے لیے جانچنا بہت اہم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کی مذہبی سے زیادہ سیکولر بنیاد ہے۔ یہ اپنی بقا اور سیکولر (سیاسی اور اقتصادی) طاقت کو اپنے قبضے میں رکھنے اور سیکولر برتری دلانے والے مقام (ریاست اور معیشت میں) پر کنٹرول رکھنے کی جدوجہد زیادہ اور مذہبی اقدار حتیٰ کہ مذہبی فائدے یا بالادستی کے لیے کم ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اس سلسلے میں مذہبی اقدار اور علامات استعمال کی جاتی ہیں لیکن ان کا روئے سخن طاقت کی منزل کی طرف ہوتا ہے نہ کہ پارسائی کی طرف۔ جتنی زیادہ بنیاد پرستانہ اور شاونی علامات سیکولر امکانات کو محفوظ یا ان کا انکار کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں اتنے ہی زیادہ مذہبیت' تصوف اور روحانی ماورائت کے حلقے پیچھے ہٹتے پائے جاتے ہیں ایسی سوسائٹیوں میں جو سیکولر بننے کے لیے کوشاں ہوتی ہیں یہ مذہبی "احیائت" کا سب سے اہم تناقضہ ہے۔

• لمبے عرصے میں بہت سے عوامل نے اس حالت میں اضافہ کیا ہے۔ ہر جگہ بڑے ادارے فرسودہ ہو گئے ہیں جن میں کہ عوام مقامی سطح پر شرکت کر سکتے تھے اور طاقت ایک چھوٹی سی ٹولی میں مرتکز ہو گئی ہے جس کے ساتھ ساتھ سیاست کو ارادتاً" بے اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ رنگا رنگی کے لیے احترام اور سیاست کا ثالثانہ کردار کمزور ہوا ہے۔

سیاسی منیجروں کی جگہ صرف منیجروں کے لینے سے پہلے کی نسبت مرکزیت بہت زیادہ پیدا ہو گئی ہے اور قوم کی متنوع اکائیوں کو ایک سانجھے چوکھٹے میں مصروف کرنے کی صلاحیت بہت حد تک کم ہو گئی ہے۔ دریں اثناء جدیدیت پر زور نے کارکردگی اور "اہلیت" کی اقدار کو اہم بنا دیا ہے جس نے اوپر والے طبقات کو نچلے طبقات سے

اجنبیت میں مبتلا کر دیا ہے۔ لہٰذا نچلے طبقات کو دیئے گئے تحفظات اور خاص استحقاقات کو ختم کرنے کے بڑھتے ہوئے مطالبات ہوتے ہیں مذہبی تقسیموں کے پار گروہی فرقہ بندی کے جذباتی ابھاروں میں ذاتوں اور نسلیاتی تقسیموں کے پار نئی گروہی فرقہ بند تقسیموں کا اضافہ ہو گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی سیکولرزم کے بنیادی خیال میں ڈرامائی تبدیلی آتی ہے۔ یہ تبدیلی ایک ایسے تصور سے جس کی بنیاد تمام متنوعیات کے احترام پر تھی ایک ایسے تصور کی طرف ہوتی ہے جس کی بنیاد ریاستی طاقت اور ٹیکنالوجی پر ہے جو سماجی گوناگونی کی طرف متذبذب رویہ رکھتا ہے اور اس پر ایک یکجان کرنے والے خلقیے کو ٹھونستا ہے۔

احیائیت

سیاسی دائرے میں خلقیے کی بنیادی تبدیلی کے خلاف مذہبی احیائیت اور نام نہاد بنیاد پرستی کے کردار کو جنہیں اکثر اوقات حالیہ وقتوں میں گروہی فرقہ بند ابھار کا ذمہ دار گردانا جاتا ہے' سمجھنا ہو گا۔ حقیقت مذہبی علامتوں اور اپیلوں کے احیاء میں کچھ مذہبی نہیں ہے اور وہ جسے بنیاد پرست کہلانے والے دوبارہ زندہ کر رہے ہیں اس میں کچھ بنیادی نہیں ہے۔ یہ تو سچے طور پرہیز گار لوگ بھی نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ نام نہاد سادھو' مولوی اور بھکشو بھی وہ لوگ ہیں جو وسیع طور پر پھیلے ہوئے اداراتی خلا کے انتفاعی استعمال کا پکا ارادہ رکھتے ہیں اور اس میں مہلک خیالوں اور مہلک ہتھیاروں کے ساتھ داخل ہو جاتے ہیں۔

لیکن کیا وہ حالت جس کا ہمیں سامنا ہے انہی افراد اور اداروں نے پیدا نہیں کی' اور یہ قیادت ہے جس نے ان کے لیے یہ حالت پیدا کی اور حالیہ منظر میں وہی ان کے بڑھتے ہوئے کردار کے ذمہ دار ہیں۔ درحقیقت ان لوگوں کی حرکات نئی سیکولر اشرافیہ کے، پیدا کیے ہوئے وسیع تر خلقیے کے لیے بالواسطہ خراج ہے—— خلقیہ جو رنگا رنگی کو یکجانیت میں بدلتا ہے' جدید مواصلات کے ذریعے ایک مصنوعی ثقافت ٹھونستا ہے اور ایک زیادہ سختی سے مربوط اشرافیہ پیدا کرتا ہے جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ

وہ ایک مضبوط اور طاقتور ہندوستان پیدا کرے گی۔

نئے مذاہب کی اپیل—— اکثریت اور اقلیت ہر دو کے مذاہب کی بنیاد مذہب کے ساتھ وہی کچھ کرنے پر ہے جو قومی اشرافیہ سیکولر معاملات سے کر رہی ہے۔ کسی بھی مذہب کا بنیادی خصوصیت والا جزو ہے انفرادی پارسائی اور ان مختلف طریقوں کا احترام جن سے پارسائی حاصل ہوتی ہے۔ نئے مذاہب جو کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ ہے مذہبی قوت محرکہ کو یکجان بنانے پہلے اسے گہری بے چینی اور دوسرے کے عدم تحفظ کی بنیاد بنانے اور دوسرے اس کی خرید و فروخت (جس طرح دوسری اجناس کی خرید و فروخت کی جاتی ہے) کی کوشش۔

مذہبی تہواروں کو دیکھئے کیا ہو رہا ہے۔ ان میں سے ہر ایک مقدس نہیں بلکہ ایک سیکولر معاملہ بنتا جا رہا ہے۔ اسے خاندانی اور گروہی رسومات کی اس بے پناہ رنگا رنگی سے نکالا جا رہا ہے جن میں وہ منائے جاتے تھے اور انہیں گہرے مذہبی عقائد سے قطعی طور پر علیحدہ کیا جا رہا ہے۔ اس سے مذہب کو منڈی بنا دیا جاتا ہے۔ جس کا پراپیگنڈا پر شور لاؤڈ سپیکروں کے ذریعے کیا جاتا ہے جو کہ اکثر دنوں بلکہ ہفتوں تک جاری رہتا ہے۔ مضبوط مسلح آدمی، بعض اوقات خواتین، یاتراؤں، جلوسوں اور رتھوں کی قیادت کرتے پائے جاتے ہیں جن کا مقصد گڑبڑ پھیلانا ہوتا ہے۔

مذہب کی نام نہاد احیائیت یوں بالکل بے جڑ ہوتی ہے اور یہ وہ ثقافتی علامتیں اور تشبیہات ہتھیا لیتی ہے جنہیں ہر طرف بڑھتی ہوئی عدم سلامتی کے دور میں عمل میں لایا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ ساری گنجائش جو مقدمات اور محترمات اور اساطیرات کے لیے محفوظ تھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی بجائے یہ مذہب گلیوں میں لے جاؤ قسم کا معاملہ بن جاتا ہے۔ جب یہ ہو جائے تو محض پاگل پن ہے۔ پولیس اور یہاں تک کہ فوج بھی لوٹ مار کرتے ہوئے فسادی ہجوموں کے آگے سدھائے ہوئے ناظرین بن جاتی ہے۔

سیکولر اور مذہبی گنجائش ہردو کے بگاڑ کے سیاق و سباق میں جمہوری کی جگہ گروہی فرقہ بند سیاست کے چلن کو اور گونا گونی کے احترام میں کمی کو سمجھنا ہو گا۔ جہاں

ریاست خود اپنا بھرم کھو بیٹھے وہاں گونا گونی کے لیے کوئی احترام نہیں رہتا۔ اور جہاں ریاست کے معاملات ایک انتظامی اشرافیہ کے سپرد کر دیئے جائیں تو زور یکجانیت پر نہ کہ تنوع پر' ضبط پر نہ کہ اتفاق رائے پر' جبرو تشدد پر نہ کہ موزونیت و موافقت پر ہو گا۔ تو پھر یہ ایسا ماحول پیدا کرتا ہے جس میں شاونی قوتیں اور خطرہ محسوس کرنے والا بالائی طبقہ مل کر غریبوں اور محروموں کے خلاف مذہبی اپیلوں کے رنگ میں چھپے پیچھے کی طرف لے جانے والے رد عمل کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی' جو گروہی فرقہ بند گروہوں اور کرائے کے پیشہ وروں کے کرتوت ہوتے تھے---- جیسا کہ 1983ء کے کولمبو کے قتل عام میں یا نومبر 1984ء میں دہلی میں ہونے والی قتل و غارت گری---- نیچے کی طرف پھیلتی ہے اور تمام کمیونٹیوں کی نفسیات کو زہر آلود کر دیتی ہے۔ پوری طرح ابھی یہ ہونے والا ہے لیکن عمل شروع ہو چکا ہے۔ جیسے یہ پھیلتا ہے تو مذہب مختلف سیکولر طاقتوں کے لیے کھیل کا میدان بن جاتا ہے اس اشرافیہ کو بچ نکلنے کے آسان راستے فراہم کرتا ہے جو بڑھتے ہوئے اقتصادی یا سیاسی قسم کے دباؤ کا سامنا کر رہی ہوتی ہے اور ایک مرکوز اختیارات والی جابرانہ حکومت کے قیام کے لیے ضبط و وحدت کے نام پر راستہ تیار کرتا ہے۔

ریاست کی شاونیت

یہ (ٹیکنو کریٹک) نظریہ حکومت صناعان اور سیکولر وژن کا بڑھتا ہوا اتصال اور ایک شاونی نظریے کی تلاش ہے جو گروہی فرقہ بندی کو نیا ماحول اور نسلیت کا زیادہ استثنائیت والا اور منفی دھاوا فراہم کرتا ہے۔ یہ ایسا دھاوا ہے جو اپنی تحریک بالکل نئے اور ایسے ذرائع سے حاصل کرتا ہے جن پر شبہ نہیں کیا جا سکتا یعنی اس ریاست سے جسے سیکولر سمجھا جاتا ہے۔ جدیدیت پسند قومی اشرافیہ سے جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ علاقائیت کے رجحانوں کو درستیاں فراہم کرے گا۔ سلامتی کی ذمے دار انتظامیہ سے جس کے بارے میں سوچا جاتا ہے کہ وہ انسان دوستی ہمدردی رواداری اور بے تعصبی کے محافظ ہوتے ہیں۔

مراعات یافتہ سماجی پرت اور مالک طبقات کی نئی زد پذیریوں اور عدم سلامتیوں سے منفیانہ زور مہیا ہوتا ہے۔ بالائی اور متوسط طبقات زیادہ گروہی فرقہ بند پائے جاتے ہیں بہ نسبت غریب تر اور نچلے طبقات کے۔ جتنا آدمی اوپر جاتا ہے (طبقاتی طور پر) اتنی ہی شاوُنی رجحانات کی پذیرائی بڑھ جاتی ہے۔ ان پیشہ وروں میں جو سائنسی اور ٹیکنیکیاتی اداروں میں کام کرتے ہیں وسیع طور پر پھیلی ہوئی ناامیدی اور آدرشوں سے بریت پائی جاتی ہے جو بہت زیادہ مقابلائی درجہ بند تنظیمی ماحول سے پیدا ہوتی ہے جس میں ایک طرف کلبیت اور دوسری طرف سماجی قدامت پرستی شامل ہوتی ہے۔

دریں اثناء ٹیکنو کریٹک (نظریہ حکومت صناعان) اور مستقبلیت کے تناظر پر زور متنوعات اور جمہوری سیاست کے سودہ بازی کلچر کو حقیر جانتی ہے اور اس کا آفاقیتی عقیدہ متنوعیت کے احترام کی جڑیں کھوکھلی کرتا ہے۔ ایسی عدم سلامتیوں اور اعلیٰ ٹیکنالوجی کے بلند ہوتے ہوئے معیارات کا مجموعی نتیجہ قوم پرستی کی اور قومی مفاد کی بہت بگڑی ہوئی شکل کے ادراک میں نکلتا ہے۔ یہ نسلیت کا ایک خاص اور نیا نمونہ ہے جو جدیدیت نے پیدا کیا ہے (جیسے نسلیت کے خلاف جو کہ جدیدیت کی زیادتیوں پر ایک ردعمل ہوتا ہے)——— شاونی' دفاعی' بے دھڑک' استبداد پسند اور سب کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنے والا اور بالآخر سفاک اور فاشی۔

سیاست کا خاتمہ

ان شاوُنی اور ٹیکنو کریٹک رجحانات کے نئے اتصال کے نیچے قومی اولیتوں میں ایک بنیادی الٹ پھیر ہوا ہے۔ سماجی' سیاسی بعد کی اولیت سے گروہی فرقہ بند بعد کی اولیت کی طرف جس کا نتیجہ بڑھتی تفاوتیں' محرومیاں' تفریقات اور غربت جیسے مسائل ہیں جن سے اغماض برتا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک اور الٹ پھیر ہے جو کچھ لحاظ سے زیادہ بنیادی ہے۔ ایک ایسے نظام سے جس کی بنیاد سیاسی عمل کی مرکزیت تھی ایسے نظام کی طرف جو سیاسی اقدار کو نفرت سے دیکھتا ہے اور اسے ماہرین اور ٹیکنو کریٹوں کی حاکمیت سے بدلنا چاہتا ہے اور ان کے ذریعے کارپوریٹ سیکٹر'

در آمدی سیکٹر اور کثیر القومی سیکٹر سے۔

موخرالذکر نے ہمیشہ اصرار کیا ہے کہ ریاست بہت زیادہ سیاسیائی ہوئی بہت زیادہ کھلی ہوئی ٹریڈ یونینوں' جھگیوں میں رہنے والوں اور قبائیلیوں کے حقوق کو بہت زیادہ برداشت کرنے والی ہے۔ اور یہ کہ دیگر مفروضہ رکاوٹیں جو ترقی کے راستے میں ہیں ان کا سدباب یعنی ترقی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب نئی ٹیکنالوجی ٹیلی مواصلات' زراعتی کاروبار وغیرہ میں بڑے پیمانے پر سرمایہ کاری کی جائے۔ اس سب کی صفائی کی ضرورت ہے تاکہ "ترقی یافتہ" قوموں تک پہنچنے کے لیے راستہ ہموار کیا جائے۔

س طرز فکر میں سماجی تبدیلی کی فہم ہی کو دوسری طرف موڑ دیا گیا ہے۔ ایسی فکر سے جس میں جمہوری سیاست قوت محرکہ فراہم کرتی ہے' اس فکر کی طرف جس میں ٹیکنالوجی قومی طاقت' عظمت اور وحدت کو بڑی مہمیز فراہم کرتی ہے۔ سیاست کا صرف وہ عنصر جو اس کے لیے ضروری تھا وہ تھا اسی حکومت کا کسی بھی ذریعے سے مسلسل قائم رہنا اور اگر اس کے لیے مذہبی اور نسلیاتی اقلیتوں' قومی ثانویات اور مختلف قسم کی عوامی تحریکوں کو روکنا یا خریدنا پڑے تو بے شک ایسا کیا جائے۔

ریاست کے ٹیکنو کریٹک نمونے اور قوم کے گروہی فرقہ بند نمونے کا نیا اتصال پچھلے چند سالوں کا نمایاں پہلو رہا ہے۔ عام طور پر آدمی ٹیکنو کریٹوں اور منیجروں کے بارے میں سوچتا ہے کہ وہ جدید سیکولر وغیرہ ہوتے ہیں۔ یہ دھوکہ ہے۔ چونکہ ن کی کوئی سیاست نہیں ہوتی' اس لیے ان کا کچھ بھی داؤ پر نہیں ہوتا---- سوائے منافع اور طاقت کے۔ ایک غیر سیاسی رسائی جو اقدار کے ڈھانچے کے چھتر سے عاری ہوتی ہے لازمی طور پر بالآخر لااخلاقی ہو جاتی ہے۔

ہیں نے کسی دوسری جگہ طاقتوں کے نئے اتحاد میں ٹیکنو کریٹوں کی سیاستدانوں پر عمل داری کے مضمرات کا ذکر کیا ہے۔ یہاں میں زیادہ بنیادی الٹ پھیر جو سماجی' سیاسی سے گروہی فرقہ بندی کی طرف ہے اور جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے اس کے متعلق بات کروں گا۔ ہر قسم کے منصوبوں کا افتتاح ہوتا رہتا ہے' نئی پالیسیوں اور منصوبوں کے اعلانات ہوتے رہتے ہیں برقی ذرائع ابلاغ اور اشتہاری ایجنسیاں اور ان

کے علاوہ عوامی ترغیبات کے نئے ادارے "ترقی" پر زور دیتے رہتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک ریاست کا تعلق ہے ان میں سے کوئی بھی نتیجہ خیز نہیں۔

حاکموں اور تمام دوسروں کی طرف سے جو معاملات کو متاثر کرتے ہیں، مثلاً سیاسی پارٹیوں، پریس، عدالتوں، مشیروں، چند صحافیوں اور پبلسٹی کرنے والوں جن کی رسائی اختیارات اور فیصلے کرنے تک ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ توجہ گروہی فرقہ بند بعد کو دی جاتی ہے۔

زیادہ سے زیادہ عوام بھی بے شک سوائے حقیقی غریبوں اور مراعات سے عاری لوگوں کے ـــــ لگتا ہے کہ سوسائٹی کی سوچ کی طرف گروہی فرقہ بند معنوں میں کھنچے جاتے ہیں یا دہشت گردوں اور انتہا پسندوں کی طرف سے قومی وحدت کو درپیش خطرات کی وجہ سے ہمیشہ رہنے والی بے چینی میں مبتلا رہتے ہیں۔ یہ گروہی فرقہ بند نقطہ نظر کو ضروری اہم "سماجی۔ معاشی" مسائل مثلاً بڑھتی ہوئی بے روزگاری اور عوام کے بڑے حصے کے حاشیائے جانے یا ایسے فوری اہمیت والے معاملات جیسے خشک سالی کے بڑھتے ہوئے واقعات اور ماحولیاتی مسائل پر بھی اولیت دیتا ہے۔ اس طرح یہ اہم سیاسی مسائل پر جو نظام میں اتنی زیادہ بے اطمینانی اور عدم استحکام کا باعث ہوتے ہیں مثلاً فیڈرل رشتوں، انتخابی اصلاحات، پولیس، قانون اور نظم و ضبط کی مشینری کی سوسائٹی کی نچلی سطح پر اصلاحات۔ جدید مواصلات کے پھیلاؤ کے بعد ذرائع ابلاغ کے لیے خود مختاری وغیرہ پر بھی اولیت حاصل کرلیتا ہے۔ آج یہ سب لگتا ہے کہ پیچھے پس منظر میں چلے گئے ہیں۔

صناعوں کی حکومت کے نظریئے کا عروج: ٹیکنو کریسی کا عروج

یہ پس منظر میں چلے گئے ہیں اس لیے کہ سیاست کا وہ ماڈل جس کا خطاب عوام سے ہوتا تھا ہٹا دیا گیا ہے اور اس کی جگہ ایسا ماڈل رائج کیا گیا ہے جو سوسائٹی کی اوپری پرت، یعنی اشرافیہ سے مخاطب ہے۔ بہت کم لوگوں نے محسوس کیا کہ قومی معاملات سے نپٹنے کے عوامیت پسند طریقہ انتظام سے پیچھے ہٹنے میں سیکولر سے گروہی فرقہ بند

سیاست کی طرف الٹ پھیر مضمر تھا۔ بہت سے لوگ سوچتے تھے کہ معیشت کو آزاد بنانے کا عمل، غیر ملکی پرائیویٹ سرمایہ کاری کے لیے زیادہ مواقع، انٹرنیشنل مونیٹری فنڈ (آئی ایم ایف) اور ورلڈ بنک کے جھرمٹ، بزرگ پارٹی اکابرین جو ست سیاسی عمل سے وابستگی رکھتے تھے سے نجات حاصل کرنی اور ان کی جگہ نسبتاً نوجوان لوگوں کو آگے لانا ایک نئے عملی اور فعال مرحلے کا پیش خیمہ ہوں گے۔

انہوں نے یہ نہ سمجھا کہ غیر سیاسی بنانے کے اس عمل میں رخ کی تبدیلی مضمر ہے جو بہت جلد ایک وسیع خلاء پیدا کر دے گی جسے پھر ہر طرح کے مہم جو دونوں اناتی اور شیطانی لوگ پر کریں گے اور نہ ختم ہونے والے تشدد اور جھگڑوں کے لیے میدان فراہم کرے گی جو محبوس ناامیدیوں اور دماغی خلل کے رجحانوں پر پلے گی۔

واقعات کے اس سلسلے میں جسے وہ قیادت مہمیز بھی لگاتی ہے اور اوپر سے ٹھونستی بھی ہے، جو اپنے پہلے سیکولر سوشلسٹ عقیدے پر اعتماد کھو چکی ہے ریاست کا گروہی فرقہ بندی کی طرف الٹ پھیر پایا جاتا ہے۔ اس میں تقسیمی انصاف کے ڈھانچے معیشت کے کھولنے ---- اور ماحول کے کھولنے میں بڑے اندرونی راستے شامل ہیں ---- تمام ذرائع اور پہل قدمیوں کو نجی ملکیت میں دینے کی کوششیں شامل ہیں۔

وابستہ مفادات اور نچلی اور درمیانی سطح پر طاقت کے نئے دلالوں کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم کر کے اس نے مقامی مافیاؤں اور تشدد کے پیشہ وروں کے لیے مزید میدان کھول دیا ہے۔ اور یہ سب گروہوں میں موجود غریبوں کی قیمت پر کیا ہے۔ انحطاط پذیر سماجی منظر کی فطرت کو سمجھنے کی صلاحیت سے عاری "سیاست" سے متنفر، نئی اشرافیہ نے اُلٹا ہے عوام سے منہ موڑ لیا ہے اور پوری دنیا میں نئے ابھرنے والے نظریئے پر اپنا عقیدہ مرکوز کر لیا ہے ---- یہ نظریہ ہے ٹیکنیکیاتی جدیدیت۔ اس میں لازمی طور پر سوسائٹی میں آگے چلنے والوں پر جو اس تبدیلی کے لیے دستیاب ہوتے ہیں توجہ کا ارتکاز شامل ہے اور اس میں پیچھے چلنے والوں کو اپنی قسمت پر چھوڑنا بھی شامل ہے۔ درحقیقت انہیں بے ملکیت کرنا اور اگر ضرورت ہو تو ان سے چھٹکارا پانا بھی شامل ہے۔

ایسا نہیں کہ جیسے یہ کوئی بڑا منصوبہ ہو۔ بلکہ ایک انتظامی دماغ طاقت اور اتھارٹی کے مسائل کو بے محل اعتماد سے نپٹنے کا رجحان رکھتا ہے جو گستاخی اور جارحیت کے کنارے تک جاتا ہے۔ یہ عقابی رجحانات کی حوصلہ افزائی کرتا ہے چاق و چوبند اور فیصلہ کن ہونے پر اچھا محسوس کرتا ہے بجائے اس کے کہ مختلف متغیروں (Parameters) اور سطحوں میں سے گفت و شنید کے ذریعے راستہ بنائے۔

جبری نسلیت

ایسی سوچ کا سب سے شدید اثر اصلی نسلیاتی گروہوں پر ہوا ہے جو ان سوسائٹیوں کے عقبی علاقوں میں رہتے ہیں۔ انہیں زیادہ سے زیادہ مجبور کیا جا رہا ہے کہ وہ جھک جائیں اور ان بہت ہی محدود مواقع جو انہیں یہ نظام فراہم کرتا ہے پر اکتفا کرنے پر سوچیں اور سماجی انصاف اور تبدیلی کی بڑی تحریکوں میں شمولیت اختیار نہ کریں۔

قبائلی لوگوں اور جنگل کے باسیوں کے لیے سرمایہ داری اور کالونیائی طرز کے استحصال (جنہیں ترقی کے منصوبوں کے طور پر قابل پیشکش بنایا جاتا ہے) اس نے ان کے ذرائع کی بنیاد گلا دی ہے۔ انہیں اپنے روائتی گھریلو علاقوں سے بالجبر نکال دیا ہے۔ ان کی ثقافتی شناخت' اقتصادی استحکام اور خود انحصاری کو خطرے میں ڈال دیا ہے۔ سیاسی نظام ان سے زیادہ سے زیادہ یا تو قانونی نظم و نسق کے حوالے سے برتاؤ کرتا ہے یا انہیں "نسلی" اور اجنبی کے طور پر دیکھتا ہے جن کے ساتھ کسی نہ کسی طرح کے علاقائی بندوبست کرنے ناگزیر ہیں۔ انہیں اپنی طرز زندگی' اپنے معاملات کو اپنی روایات کے مطابق انتظام کرنے اور زیادہ خود مختاری کے مطالبات کو ترک کرنے کے عوض مالی لالچ دیئے جاتے ہیں۔ یہ قبائلی لوگوں اور جنگل باسیوں کو مجبور کر رہا ہے کہ وہ اپنی اصلی امنگوں سے متعلق تنگ گروہی فرقہ بند لائنوں پر سوچیں جو انہیں مرکز کی طرف "مراعات" لینے کے لیے بھاگنے پر اکسائیں۔ اور جتنے زیادہ وہ اس قسم کے سلوک کو قبول کرتے ہیں اتنے ہی زیادہ وہ میٹروپالیٹن اور بین الاقوامی دباؤ اقتصادی استحصال اور

اپنے امیر ذرائع کی کان کنی کروانے کے لیے اپنے آپ کو کھول دیتے ہیں۔ جتنی زیادہ گروہی فرقہ بندی کی رخ بندی ہو گی اتنی ہی کم ان کی اپنے آپ کو بچائے رکھنے اور روزگار کے تسلسل کی صلاحیت ہو گی۔

اس مضمون کے بنیادی نکتے کی طرف آئیں' ریاست کی توجہ کی سمت کی بنیادی اقتصادی اور سیاسی کاموں سے گروہی فرقہ بندی اور نسلیاتی مسائل کی طرف تبدیلی' اس کے ساتھ ہی بڑھتا ہوا رجحان کہ کشمکش اور محاذ آرائی کے بڑے منبعوں کو سیاسی اکھاڑے سے باہر نکالا جائے۔ یہ سب ان تکثیری سوسائٹیوں کی ایک پرت کے بعد دوسری پرت کو مجبور کر رہا ہے کہ وہ اپنے قدیمی ذرائع پر انحصار کریں اور اپنی بقا کی جدوجہد کے لیے لازمی طور پر گروہی فرقہ بندی لائنوں پر سوچیں۔

اسے زیادہ مکمل طور پر سمجھنے کے لیے فکری وضاحت کی ضرورت ہے کہ کس طرح "جدید منصوبے" میں مخفی تضادات جو حالیہ دہائیوں میں جدید قومی ریاست میں اداراتی مقام رکھنے والی ترقی کا نمونہ بن گئے ہیں اور یہ دیکھنے کے لیے کہ وضاحت کے عمل کے دوران اور ان تضادات کا سامنا کرتے ہوئے نسلیت کو ایک مثبت اور آزادی فراہم کرنے والی نہ کہ منفی اور خارج کرنے والا عمل بنایا جا سکتا ہے۔

ترقی اور نسلیت

"ترقیت" (Developmentalism) کا ایک عام مفروضہ بحیثیت ایک جدید بنانے والے منصوبے اور نظریئے کے یہ رہا ہے کہ نسلیت معدوم ہو جانے والی ایک خطائے تاریخی ہے جو ایک مکمل طور پر سیکولر سماجی نظام کے لیے جگہ چھوڑے گی جہاں رنگ، عقیدے اور زبان کی تخصیصیت بھرپور سماجی شرکت میں رکاوٹ نہیں ڈالے گی۔ ترقیاتی نمونے میں یہ پس۔ نسلیت شعور کا مفروضہ نسلیاتی فرقوں کی طاقت کو کمزور پڑتے ہوئے یا تو مزدور طبقے کے شعور (جیسا کہ مارکسیت میں ہے) یا "قوم سازی" پر زور کو ایک معیار کے طور پر جس میں ریاست اور منڈی پرانی نسلیاتی شناختوں کی جگہ لے لیتے ہیں (جیسا کہ سرمایہ دارانہ آزادیت میں) دیکھتا

ہے۔

لیکن تاریخ ان سیکولر شناختوں کی طرف یہ ترقیاتی راستہ طے کرتی ہوئی جاتی نظر نہیں آتی۔ کسی علاقے کی جتنی تیز ترقی ہوتی ہے' جتنا زیادہ جدید اس کا زیریں ڈھانچہ اتنی ہی نسلیاتی شناختیں گہری ہوتی ہوئی اور نسلیاتی جھگڑے شدید ہوتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں نسلیاتی جھگڑوں کی عام تشریح یہ مفروضہ ہے کہ فرق جھگڑے پیدا کرتا ہے اور جب علاقوں کی تاریخ میں جائیں تو لسانی اور علاقائی تصادم اور ماضی کا گروہی فرقہ بند تناؤ ملتا ہے۔ یوں سری لنکا میں عالم تامل اور سنہالہ میں فرق کا مطالعہ کرتے ہیں اور ہندوستان میں عالم ہندوؤں اور مسلمانوں یا ہندوؤں اور سکھوں میں تناؤ کو ماضی کا تسلسل سمجھتے ہیں۔

لیکن یہ تاریخیں متناقضاتی طور پر گہری ہوتی ہوئی نسلیاتی شناختوں اور تیز ہوتے ہوئے جدید بنانے کے عمل سے جھگڑنے کی کوئی تشریح فراہم نہیں کرتیں۔ نسلیت کا موضوع ترقیاتی نکتہ نظر سے دی گئی وضاحت سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ اس کے برعکس نسلیت ترقیت کے ثقافتی اقتصادی اور سیاسی اثرات کی دوبارہ جانچ کی بنیاد بن جاتی ہے۔ یہ متعلقہ اور پیچیدہ اثرات نئے عدم تحفظات اور نئے رد عملوں جو نسلیاتی شعور میں اضافے اور نئے نسلیاتی دعووں کو جنم دیتے ہیں میں پائے جاتے ہیں۔ غائب ہونے کی بجائے نسلیاتی شناختیں تینوں رجحانوں کے اتصال (ملاپ) سے سخت ہو جاتی ہیں۔

بحیثیت ثقافت' ترقیت' تجارتی اقدار کے یکساں پھیلاؤ اور نمایاں صرف جو مغربی طرز زندگی اور خاص طور پر مارکیٹ کی اجارہ داری پر مبنی ہوتا ہے پیدا کرتا ہے۔ اس ثقافت میں ایک طرح کی "آفاقیت" مضمر ہے جس کے بارے میں مفروضہ ہے کہ تمام سوسائٹیوں میں کام کرتی ہے۔ ہم نے پہلے ہی آفاقیت کے اس خاص ماڈل کا مطالعہ کر لیا ہے جو پہلے زیادہ فلسفیانہ نظام ہائے فکر کی آفاقیت کے برعکس ہے۔

یہاں ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماضی کے تہذیبوں کے آفاقیت کے دوسرے ماڈلوں سے مختلف یہ خاص ماڈل اتنا زیادہ گستاخ اور نسلیت پر مرکوز ہے کہ اس کی

ساخت میں خود اصلاحی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ نسلیت اور نسلیاتی گنجائشوں کی بازیافت ہی ذریعہ اصلاح بن جاتے ہیں۔ متنوع گروہ اس "ترقیتی ثقافت کی آفاقیت" (اور منڈی) کے جواب میں اپنے مذاہب اور ثقافتوں کی طرف اصلاح کرنے والی اقدار کے منبعوں کے طور پر رخ کرتے ہیں۔ یوں سری لنکا میں بدھ مت کی احیاییت کالونیائی دور میں اس کی ثقافت کی تباہی کا جواب تھی۔ جیسا کہ دھرم پالہ نے 1902ء میں لکھا تھا۔

"یہ قدیمی، تاریخی اور نفیس لوگ، شیطانِ پرستی کی بڑی لادینیت کے تحت، جسے برطانوی منتظمین نے رواج دیا، انحطاط پذیر ہیں اور آہستہ آہستہ مر رہے ہیں۔ افسر شاہانہ منتظمین نے چائے کاشت کرنے کے لیے قدیمی جنگل کاٹ دیئے ہیں: افیم، گانجا، وہسکی، عرق اور دیگر الکحل والے زہر متعارف کرائے ہیں۔ انہوں نے شراب خانے اور مے فروشی کے اڈے ہر گاؤں میں کھول دیئے ہیں، تمام صنعتیں مار دی ہیں اور لوگوں کو ست بنا دیا ہے۔"

آزادی کے بعد کے نسلیاتی شعور کو اسی طرح ترقی کی ثقافت کے جواب میں ایندھن بنایا گیا ہے۔ پنجاب میں ہونے والے جھگڑے بھی، ایک سطح پر حقیقی ثقافتی ابھار تھے سبز انقلاب کے نتیجے میں ہونے والے تجارتی ثقافتی پھیلاؤ کے تصحیحی جواب تھے۔ سرمایہ دارانہ ثقافت کے اس پھیلاؤ نے نئی عدم برابری پیدا کی، گروہی بندھنوں کو توڑ پھوڑ دیا زندگی کی پرانی شکلوں کو اکھاڑ دیا اور اخلاقی و اخلاقیاتی تار و پود کو جس نے سماجی معیارات فراہم کیے تھے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ شراب نوشی، سگریٹ نوشی، منشیات کی لت دیہاتوں میں زیادہ پیسے کی گردش کے ساتھ پھیل گئی۔ مذہبی احیائیت ان رجحانوں کی اخلاقی تصحیح کے لیے آئی۔

پہلے مرحلے میں جب بھندرانوالہ اس بنیاد پر تبلیغ کرتا تھا۔ اس کے سب سے پرجوش پیروکار عورتیں اور بچے تھے اس لیے کہ وہ خاندان میں ایک شراب خور یا منشیات کے عادی باپ، بھائی یا خاوند کے ساتھ بہت دکھ جھیلتے تھے۔ اس مرحلے میں بھندرانوالہ نے کوئی ہندو دشمن بیانات نہیں دیئے۔ وہ ہردلعزیز تھا کیونکہ وہ سوسائٹی کی

کلیا پلٹ ایک "اچھی" سوسائٹی میں کرتا دکھائی دیتا تھا۔ آج بھی پنجاب کے دیہاتی لوگ اسے ایک مبلغ اور ایک سماجی مذہبی مصلح کے طور پر یاد کرتے ہیں۔

"احیائیت" یوں اکثر ترقی اور جدیدیت کی طاقت کا اصلاحی جواب ہوتا ہے۔ سری لنکا میں یہ سنہالہ شاونیت کی شکل اختیار کر گیا۔ اور پنجاب میں بھندرانوالہ بعد میں دہشت گرد تشدد کا محرک بن گیا۔ یہ نسلیت کی پیچیدگی کا حصہ ہے۔ نسلیاتی اور ثقافتی ابھاروں کی یہ دو جذبیت ان پیچیدہ لیکن حقیقی طریقوں جن میں جدیدیتی دنیا اور جدیدیتی شعور بکھر رہے ہیں ہمیں زیادہ چوکس کر دیتی ہے۔ ہمیں ان دو جذبیتوں اور ابہامات کو پہچاننا ہو گا اور سیکھنا ہو گا کہ کس طرح متنوعیت کی طرف فائدہ مند رجحانات کو پروان چڑھایا جائے اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں ان حالات کے خلاف جدوجہد کرنی ہو گی جو ان مختلف النوع انگیزشوں کے امکانات پیدا کرتے ہیں جو خود یکجان بنانے والے پر تشدد اور خارج کرنے والے بن جاتے ہیں۔

منڈی کی یکجانی ثقافت کی بالادستی کے نظریات جو ترقی نے پیدا کیے ہوتے ہیں ان دوسری ثقافتوں کی تباہی فرض کر لیتے ہیں جو منڈی کے باہر انسانی اقدار فراہم کر سکتی ہیں۔

ماورائی سطح کے اخلاقیاتی نظام کی تخلیق نو میں جو دوامی انسانی اقدار کا منبع ہے۔ انسانی اعمال کے اولین اصول ہیں۔ کیونکہ یہ اقدار منڈی اور اس کے منافع کے تنگ مقاصد' صارفیت اور اجناس سازی سے نہیں آ سکتے اس لیے پہلے والے ثقافت کے نظاموں کا احیاء کیا جا رہا ہے۔

متنوع مثبت شناختوں کی بحالی "اچھی" زندگی کی طرف بطور متنوع لیکن اخلاقیاتی رسائیوں کے: منفی شناختوں کی نمو قرار نہیں دی جا سکتی۔ باوجودیکہ اشرافیہ کے سیاست اور سوسائٹی کو ان منفی معنوں میں گروہی فرقہ بند بنانے کے رجحانات موجود ہوتے ہیں اور ان مثبت احیائیوں میں تبدیلی اور ان کے دوسرے گروہوں کو خارج کرنے والے حتیٰ کہ نیست و نابود کرنے والے استعمال ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر "رام راجیہ" کا تصور ہندوستان میں عدم بالادستی والا جمہوری

تصور تھا۔ اور ہم میں ایک نفیس حساسیت اس تصور کو رام جنم بھومی کے بھونڈے گروہی فرقہ بند تصور سے علیحدہ دیکھنے کی ہوتی ہے' اگر ترقی بذات خود ایک مسئلہ بن گئی ہے اور اس نے بے چینی اور نسلیاتی جھگڑوں کے بیج بو دیئے ہیں تو پھر اس ترقی کی درستی صرف دوسرے عالمی نظریوں دوسری "وژنوں" سے آ سکتی ہے۔ ان محکوم "دوسروں" کی بحالی ایک مشکل و حساس لیکن لازمی کام بن جاتا ہے۔ ایسی بحالی میں خطرات مظمر ہیں لیکن مواقع بھی موجود ہیں جنہیں گنوانے کا نقصان ہم برداشت نہیں کر سکتے۔

ترقیت بطور نظریہ اقتصادیت نئی اقتصادی زد پذیریوں اور نئی نابرابریوں کا منبع بن گئی ہے۔ کثیرالنسلیاتی سوسائٹیوں میں جہاں مذہبی اور علاقائی شناختوں اور اقتصادی وظائف میں اختلاط موجود ہوتا ہے' وہاں اشرافیہ کے لیے معاشی عدم تحفظ اور طبقاتی تضادات کے مسائل کو نسلیاتی' مذہبی اور ذات کے مسائل میں بدل دینا بڑا آسان ہوتا ہے۔

اس کی بہترین مثال یہ دیکھنے کے لیے کہ یہ کتنا آسان ہے کہ بنیادی طور پر اقتصادی اور طبقاتی مسائل میں ایک نسلیاتی پہلو کس طرح ابھرتا ہے۔ 1875ء میں دکن کے فسادات ہیں جو احمد نگر اور پونا کے اضلاع میں ہوئے' جو بڑے پیمانے پر کپاس کے لیے زیر کاشت لائے گئے تھے تاکہ برطانوی ٹیکسٹائل صنعت کو خام مال فراہم کریں جو امریکی خانہ جنگی کی بنا پر کپاس کے قحط سے دوچار تھی۔

نقد فصل کی کاشت نے بحیثیت کالونیائی پالیسی کے گجرات اور میواڑ کے ادھار دینے والے ساہوکاروں کو دکن کی طرف بھیجا۔ اور زمین کے پٹوں پر دیئے جانے کے نئے انتظامات جن کے تحت زیادہ اور یکساں وصولیات نے کسانوں کی زمین کی ملکیت کی سلامتی کو خطرے میں ڈال دیا اور قرضوں کے ذریعے زمین کی ملکیت ساہوکاروں کے چھوٹے سے طبقے کو منتقل ہو گئی۔ یوں ساہوکار جو روائتی طور پر گاؤں کے انحصار باہمی کے جمانی نظام کا حصہ تھا' اب زمین اور اس کے استعمال کو تجارتی بنانے کی کالونیائی پالیسی میں طاقتور سرمایہ کار بن گئے۔

جب امریکی خانہ جنگی ختم ہوئی اور امریکہ سے کپاس کی فراہمی شروع ہو گئی تو دکن میں کپاس کی قیمتیں گر گئیں۔ اور کسان فوری طور پر مقروض اور ان زمینوں سے بے دخل ہو گئے۔ ان کے گھر اور زمینیں ساہوکاروں کو منتقل ہو گئیں۔ پونا اور احمد نگر کے غصے سے بھرے ہوئے کسانوں نے ساہوکاروں پر ان زمینوں کی بازیابی کے لیے حملہ کیا۔ کسانوں نے استحصال کی حقیقت ساہوکاروں کے ذریعے جھیلی۔ ایک اقتصادی زد پذیری کا نتیجہ جو عالمی انضمام نے برپا کیا۔ یوں کسانوں اور ساہوکاروں میں ایک مقامی اقتصادی جھگڑا بن گیا اور چونکہ کسان مرہٹے تھے اور ساہوکار گجراتی اور مارواڑی تھے اس لیے یہ جھگڑا ایک نسلیاتی رنگ اختیار کر گیا۔

پنجاب کے مسئلے کو حالیہ تجارتی بنانے کے عمل کی بھی ایسی ہی بنیادیں لگتی ہیں سبز انقلاب کی تیسری دنیا کی زراعت کو کھادوں' کیڑے مار دواؤں اور بیجوں کی عالمی منڈی سے منسلک کرنے کی ترقیاتی حکمت عملی نے پنجاب کے چھوٹے اور امیر کسانوں کے لیے شدید اقتصادی زد پذیریاں پیدا کر دی ہیں۔ پنجاب میں کاشت کرنے والا گروہ بھی اتفاق سنے جاٹ سکھ ہے۔ اور مرکز (دہلی) اور پنجاب کے کسانوں میں اقتصادی جھگڑا اور کسانوں اور تاجروں میں جھگڑا بڑی آسانی سے نسلیایا گیا ہے پہلے مرکز کی طرف سے اود بعد ازاں پنجاب کے عوام کی طرف سے۔

مئی 1984ء میں کسانوں کی تحریک پنجاب میں عروج پر تھی۔ ایک ہفتے 10 سے 18 مئی تک کے لیے کسانوں نے پنجاب راج بھون کا گھیراؤ کیے رکھا۔ اس سے پہلے ایک سے سات مئی تک کسانوں نے غلہ منڈیوں کے بائیکاٹ کا فیصلہ کیا تھا تاکہ وہ مرکزی حکومت کی اناج حاصل کرنے کی پالیسی کے خلاف اپنا احتجاج درج کرائیں۔ 23 مئی 1984ء کو ہرچند سنگھ لونگو وال' اکالی دل کے صدر نے اعلان کیا کہ تحریک کے اگلے مرحلے میں "فوڈ کارپوریشن آف انڈیا" کو اناج بیچنے کے عمل کو روکنے کی کوشش شامل ہو گی۔

کیونکہ پنجاب "محفوظ" اناج کا بڑا حصہ فراہم کرتا ہے جو حکومت کے تقسیمی نظام کو جاری رکھنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس طرح قیمتیں کم رکھتا ہے۔ اناج

ـے کامیابی سے روکے جانے میں ایک سنجیدہ قومی بحران مضمر تھا جو پنجاب کو زیادہ سے زیادہ ریاستی خود مختاری کے مطالبات کے لیے ایک طاقتور ہتھیار فراہم کر دیتا۔ لہٰذا 3 جون کو مسز گاندھی نے پنجاب میں فوج بلا لی اور 5 جون کو گولڈن ٹمپل پر حملہ ہوا جو سکھوں کے لیے ان کے مذہب اور عزت و وقار پر حملہ تھا۔ آپریشن بلیو سٹار کے بعد سکھ بحیثیت کاشتکار گروہ کے بھلا دیئے گئے۔ سکھ بحیثیت مذہبی گروہ قومی شعور میں باقی رہ گئے۔ اس کے بعد گروہی فرقہ بند مہر کے بغیر کچھ بھی پڑھا نہ جا سکا۔ ہم سکھ انتہا پسندوں کی ایک قرارداد دیتے ہیں جو اپریل 1986ء کے سربت خالصہ سے ہے "برہمن اور بنئے کے اکٹھ کو شکست دو جو دہلی دربار پر مختار ہے۔ اس ملک میں سکھ مت کی بالادستی قائم کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے۔ اس طریقے سے سکھ عالمی نکتہ نگاہ اور سیاست کی بالادستی کے تحت مزدوروں، غریبوں، پس ماندہ لوگوں اور اقلیتوں (مسلمان، عیسائی، بدھوں اور دلتوں وغیرہ) کی ایک لڑاکا تنظیم بنانی ہو گی۔"

وہ تحریک جو اقتصادی مطالبات اور اخلاقیاتی نظم کے احیاء سے شروع ہوئی وہ اس طرح پنجاب میں دو بالادستی کے رجحانوں کے درمیان جنگ میں تبدیل ہو گئی۔ ایک ریاست کا اور دوسرا انتہا پسندوں کا۔ جو متنوعیت کی بازیافت، معاشی سلامتی اور ثقافتی شناخت کی تلاش کے لیے شروع ہوئی اسے نسلیاتی شاونیت میں بالجبر تبدیل کر دیا گیا ہے۔ جس گڑبڑ میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں لوگوں اور وسیع تر علاقوں کو تشدد کی لپیٹ میں لایا گیا ہے۔

تیسرا رجحان جس سے ترقی جھگڑوں کو نسلیاتی اور گروہی فرقہ بند بناتی ہے وہ ہے ترقیاتی کیک کو تقسیم کرنے میں انتخابی سیاست کا کردار۔ چونکہ نسلیاتی گروپوں کی فطرت اجتماعی ہوتی ہے جسے سیاسی پارٹیاں قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہیں کیونکہ انہیں گروپوں کی حمایت درکار ہوتی ہے یوں نسلیت انتخابی سیاست میں ایک مہرہ بنا دی جاتی ہے۔ کیونکہ ترقی عام طور پر فیصلہ کرنے کے عمل کو مقامی گروہوں سے دور ریاست اور قومی دارالخلافوں میں لے جاتی ہے اس لیے گروہ اپنی بقا کی حکمت عملی کے تحت، اختیارات کے مرکوز ہونے کے تناظر میں جو ترقیاتی عمل کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے

رضامند مہرے بن جاتے ہیں۔

فیصلوں کے عوام سے دور ہو جانے' نمائندگی کی سیاست کے اس فاصلے کو پاٹنے کا قضیہ پیش کرنے اور اس قضیے کو ووٹوں کی سپردگی میں تبدیل کرنے کی ضرورت' یہ سب مل کر سوسائٹی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہیں اور نئی اور ابھرتی ہوئی شناختوں کی قدروں میں تقسیم کر دیتی ہیں۔

اس کے ساتھ پارٹی کے بارے میں خیال کہ یہ عوامی کلیا پلٹ کا ایک آلہ ہے ایسے خیال کے لیے جگہ چھوڑتا ہے جس کے تحت پارٹی ایک میکانکی اختراع ہے جو آپ کو برسر اقتدار رکھتی ہے۔ ایک دفعہ یہ ہو جائے' تو جمہوریت میں متنوعیت کا خیال اقلیتوں کے مقابلے میں اکثریتوں کی عددی طاقت پر زور دینے کی بنا پر گروہی فرقہ بندی میں بگڑ جاتا ہے۔ اس خیال کے مطابق وہ جو دلیل دیتے ہیں کہ گروہی فرقہ بندی سیکولر سیاست کا بلا واسطہ بچہ ہے ٹھیک ہیں۔ یہ سیکولر سیاست تمام معیاراتی متن سے تہی ہے (سیکولرزم اکثر ایسے ہی سمجھا جاتا ہے)

انتخابات اپنے آپ میں مقصد بن جاتے ہیں۔ حالات کو جوں کا توں رکھنے' اپنے آپ کو جاری رکھنے نہ کہ تبدیلی کا ذریعہ۔ تیسری دنیا کے متعدد ملکوں میں انتخابات تو ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن وہ بنیادی طور پر جو بھی اقتدار میں ہو اسے جاری رکھنے کے لیے ہوتے ہیں۔ ایک طرح سے مغرب میں بھی یہی ہوا ہے۔ سب سے اوپر یہ کہ امریکہ اور برطانیہ میں بھی یہی ہوتا ہے۔ ان تمام ممالک میں انتخابات اعلیٰ ترین تحکماتی سیاست کا قانونی جوازاتی عمل بن گئے ہیں۔ اور ان تمام میں بغیر ادراک کئے ہوئے جو آپ حقیقی طور پر حاصل کر رہے ہیں' وہ ایسے سیاسی عمل کی جگہ جس کی بنیاد پروگراموں اور پالیسیوں کے مقابلے اور ان پالیسیوں پر بحث و مباحثے پر ہوتی ہے' محض عددی کھیل ہے۔

بے شک' ایک متنوع سوسائٹی میں' عددی کھیل کے مضمرات فوری طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ عددوں کے بارے میں آدمی ابھی بھی ذاتوں' علاقوں وغیرہ کے حوالے سے سوچتا ہے لیکن اگر آپ اس مسئلے کو غور سے دیکھیں تو عددی کھیل نے ایک

نسلیاتی علم ہندسہ اور بالاخر گروہی فرقہ بند سیاست کو فروغ دیا ہے۔ جب آپ حلقہ انتخاب کی سطح پر جاتے ہیں اور آپ بنیادی طور پر یہ کھیل کھیلنا چاہتے ہیں۔ تو پھر ہر کوئی کہنے لگتا ہے: "اگر آپ اس حلقہ انتخاب سے منتخب ہونا چاہتے ہیں تو آپ کو اس ذات یا اس گروہ کی حمایت کے لیے التجا کرنی ہو گی۔" یہ تقریباً لازمی ہے۔ ایک دفعہ وہ مقابلہ جو نظریاتی اہمیت کی بنیاد رکھتا ہو چھوڑ دیا جائے تو پھر عددوں کا کھیل لازمی طور پر نسلیاتی کھیل بن جاتا ہے۔

ایسے عددی کھیل کی نسلیاتی رخ بندی (Orientation) کے دو نمایاں پہلو ہیں۔ پہلا ہے نئی سیاسی تنظیموں کا ابھرنا اور بعض اوقات وہ بالکل عیاں طور پر گروہی فرقہ بند نہیں ہوتیں۔ یہ مقامی سطح پر ہوتا ہے یا اس سطح سے شروع ہوتا ہے اور پھر اوپر جاتا ہے۔ ہندوستان میں شو سینا اس کی اچھی مثال ہے۔ دوسرے خاص سیاسی تنظیموں کو پارٹیوں کی طرح ثقافتی اور فرقہ وارانہ تنظیموں کے ذریعے قابو کرنے کا عمل ہوتا ہے۔

جو غیر سیاسی تنظیموں کے طور پر شروع ہوئیں سیاسی کردار اختیار کر گئیں۔ ایسی تنظیمیں اعلان کرتی ہیں کہ ان کا سیاست سے کوئی سروکار نہیں لیکن وہ اپنے ریشہ ہائے حاسہ (Tentacles) پھیلاتی رہتی ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ پارٹیوں کی طرح کی سیاسی تنظیمیں ٹریڈ یونینیں اور پیشہ ورانہ ایسوسی ایشنیں' جیسے اساتذہ اور طلباء کی ہوتی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ فرقہ وارانہ اور گروہی فرقہ بند تنظیموں پر انحصار کرنے لگتی ہیں۔ جن کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ سیاسی نہیں۔

اس قسم کی نسلیاتی بنیاد والی' گروہی فرقہ بند تنظیم کی بنیاد والی سیاست کے دور رس اثرات ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ اب تک متاثر نہ ہونے والے علاقوں کو متاثر کرنے لگتی ہے۔ یعنی محنت کش طبقے' طلباء اور بالعموم نوجوانوں کو۔ ہمیں مختلف گروہی فرقہ بند فسادات کی رپورٹوں سے پتہ چلتا ہے کہ ان فسادات میں حصہ لینے والے بہت سے لوگ نسبتاً جوان ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ جنہیں پہلی تقسیموں کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ مثلاً 1947ء کی تقسیم ہند یا اس قسم کے تعصبات اور مجروح احساسات کا تجربہ جو

ان کے والدین کو تھا۔ یہ وہ شمولیت ہوتی ہے جو اکثر غیر سیاسی ہوتی ہے۔ اور یہ وقت اور جگہ دونوں میں پھیلتی ہے۔ یہ فسادات ہفتوں اور بعض اوقات مہینوں تک جاری رہتے ہیں۔ رکنے کے بعد پھر شروع ہو جاتے ہیں اور رکتے ہیں کہ دوبارہ سے گروہ بندی کر لیں اور پھر شروع ہو جاتے ہیں۔ پہلے وقتوں سے مختلف اب دیہاتی علاقوں میں بھی سرایت کر جاتے ہیں۔ یہ پریس اور آراء کی عمومی فضا کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ قانونی نظم و نسق والی انتظامیہ ـــــ پولیس اور نیم فوجی قوتوں کو بھی متاثر کرتے ہیں۔

جب یہ سب کچھ ہوتا ہے تو ریاست بذات خود نسلیاتی ابھار کو شریک کار بنانے کے لیے تیار ہو جاتی ہے اور موخرالذکر کو نئی قطبیتوں اور دشمنیوں پر مجبور کرتی ہے جس کا وہ بھرپور استعمال کرتی ہے۔ جو ریاست اور اس کے جدیدیتی منصوبے کے خلاف چیلنج کے طور پر شروع ہوا۔ ریاست نے اسے جذب کر لیا۔ اور اس کے تخلیقی اور باز آفریدگی کے وعدے کے امکان کو تباہ کر دیا۔

نسلیت بحیثیت تحریک

ہم واپس اس اچھے نکتے کی طرف جاتے ہیں جہاں سے ہم نے شروع کیا تھا۔ یعنی نسلیت کے تصور کی دو جذبی فطرت کا مطالعہ ان حالات میں جہاں جدید ریاست اور اس کا جدیدیت کا منصوبہ سماجی کایا پلٹ کا ڈھانچہ فراہم کرنے سے عاری ہوتے ہیں بلکہ اس کے بجائے تنگ مفادات کے ہاتھوں منصوبوں کو بگاڑنے میں استعمال ہو رہے ہیں۔ نسلیت کے ارتقاء میں تین مختلف میلانات کی بطور ایک سیاسی اور ذہنی تحریک کے نشاندہی کی جا سکتی ہے۔

پہلے تو انسانی متنوعیت کا زیادہ بنیادی دعویٰ یکجان کن دھاوے والی جدید ریاست، جدید سرمایہ داری اور جدید ٹیکنالوجی کے خلاف ہے ـــــ اس باب میں پہلے ان کی اکٹھی نظریاتی تشکیل بطور "جدید منصوبے" کے کی گئی ہے۔ یہ حالیہ رجحانات کا سدباب کرنے اور کھوئی ہوئی گنجائشوں کو ان کی طاقتور ترکتازوں سے بازیافت کی شکلیں بناتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ انسانی انتظامات اور ان کے ثقافتی، ماحولیاتی، اور جنس سے

متعلق تقویتوں کے بارے میں تازہ طور پر سوچتا ہے۔ دوسرے "جدید منصوبے" کے مخالفین میں ایک مخالف رجحان ہے۔ یہ یک عقیدگی، عسکری اور مسیحائی قسم کا ہے۔ مثال کے طور پر یہ آیت اللہ خمینی اور اس کے ایرانی انقلاب میں اسلام کی شیعیتی تشریح اور اس کے ساتھ ساتھ ایرانی ریاست اور خود امام کو پرشکوہ بنانے کی کوشش میں ہے۔ یا پاکستان کی اسلامی ریاست کی تشریح اور اس کوشش میں کہ بالادستی کے سیکولر قسم کے تصورات جو سعودی عرب اور دیگر خلیج کے ممالک سے نکلے ہیں کو مذہبی اہمیت دی جائے۔۔۔۔ مثلاً اسلامی بم، اسلامی چوٹی کانفرنس اور دنیا کی تسخیر کا اسلامی مشن۔ لیکن یہ بہت سے دوسرے منصوبوں جو بظاہر مذہبی نظر آتے ہیں لیکن بالادستی اور عسکری قسم کے ہوتے ہیں اور جو اپنی اصل میں سیکولر اور ریاستیت والے ہوتے ہیں مثلاً لڑاکا ہندوؤں، سنہالہ قوم پرستوں اور بھومی پترا ملایوں پر حاوی خیالات میں بھی موجزن ہے۔

ایک تیسرا زیادہ بلکہ بہت صاف سیکولر بگاڑ اور استحصال نسلیاتی اور گروہی شناختوں کا ہے جو حکومتیں، غالب سیاسی جماعتیں اور پارٹی قسم کی چڑھتی ہوئی نئی شکلیں جو ریاستی اقتدار پر قبضہ کرنے اور اسے بحال رکھنے کا عندیہ رکھتی ہیں روا رکھتی ہیں۔ وہ ابنا سماجی، اقتصادی اور سیاسی معاملات سے ہٹتے ہوئے عوام کی توجہ اور جذبات کو گروہی فرقہ بند دعووں اور جواب دعووں پر مرکوز کراتے ہوئے، جھگڑے اور تشدد کے منظر کو انگیخت کرتے ہوئے اور اجتماعی "اپنے آپ" اور اجتماعی "دوسرے" سے متعلق استثنائی اور مخاصمانہ انداز میں سوچتے ہوئے کرتی ہیں۔

نسلیت کا فیصلہ کن امتحان بطور تہذیبی عمل۔۔۔۔ سول سوسائٹی کو منظم کرنے کے لیے ایک تخلیقی اساس فراہم کرتے ہوئے اور اسے انسانی روح کی حقیقی دھڑکنوں کے دائرہ کار میں لاتے ہوئے، اس "وژن" کے اثبات میں ہے جو ان میں سے پہلے رجحان کی اساس ہے نہ کہ دوسرے دو کی۔

ایک اور امتحان ہے۔ یہ زیادہ پائیدار اور محترم بنانے والا زیادہ قیاسی اور تاریخی طور پر زیادہ نمایاں رجحان صرف چھوٹی گنجائشوں تک محدود رہا ہے۔ اکثر کافی بڑی، لیکن

پھر بھی جھوٹی' مقامی اور محدود۔ انہیں زیادہ چھوٹی تقلیموں (Crystellizations) کی طرف کیسے پھیلایا جا سکتا ہے؟ کس طرح حالیہ بڑی ساختوں کو ان کے پس منظر اور تجربوں کے ساتھ متبادل ادارہ سازی میں واپس بھیجا جا سکتا ہے؟ سب سے بڑی بات یہ کہ حاوی ریاستوں اور ریاستی نظاموں کو جن کے ایجنڈوں میں متنوعیتوں کا تحفظ' زندگی کی معاونت کرنے والے نظاموں کو بحال رکھنا اور تکمیلات کی تعمیر' باہمی پرورش اور کلیت والی وژن ہو یہ سب کچھ کیسے بتایا جائے۔

نسلیت کا مستقبل بطور انسانی کاوشوں کی تعمیر نو کی ایسی کوششوں کہ جو ایک زیادہ منصفانہ اور زیادہ انسان دوست نظام کے قیام کی متمنی ہیں کا انحصار ان دو فیصلہ کن امتحانوں پر ہو گا۔

سول سوسائٹی کی ساخت نو

نسلیت جب منفسیاتی گئی ہو تو بہت سے حالیہ سماجی تشدد کی جڑ ہوتی ہے جو انتہائی حالات میں نسل کشی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لیکن بحیثیت ایک تخلیقی اور باز آفریدگی والی طاقت کے ایک انسان دوست مستقبل کے لیے ابتدائی مرحلہ ہے۔ فطرت اور سوسائٹی کے بارے میں عالم گیر بنانے والے اور ذرہ ذرہ کر دینے والے نکتہ نظر جس پر کہ جدید بنانے والے منصوبے کی بنیاد ہے کے جواب میں نسلیت فکر و عمل میں متنوعیت اور کمیونٹی کے لیے تنظیم کی بنیاد کے طور پر نئی گنجائش کھولتی ہے۔

ایک یا دوسری طرح وہ عدم تحفظات جو نسلیاتی جھگڑوں کی بہت سی ابعاد کے نیچے کار فرما ہیں سماجی نظم اور کمیونٹی کے انہدام سے ابھرتے ہیں۔ ریاست' منڈی ترقیاتی عمل یہ تمام ذرائع ہیں جو شناختوں کو تنہا شدہ "ذاتوں" میں دوسروں کے مقابلے میں گھٹاتے ہیں۔ فرد کو سماجی گنجائش کا مرکز بنا دیا جاتا ہے۔ بحیثیت مجموعی اجتماعیت کا سوائے افراد کے ایک مجموعے کے کوئی تصور نہیں ہے۔

سلامتی کا وہ کٹاؤ جس کی طرف کمیونٹی کا یہ انہدام لے کر جاتا ہے اب وہ منفسیائی ہوئی "دوسرے" کو تباہ کرنے والی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض

اوقات دونوں کے منابع کے طور پر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی گروہیت کے کھوئے ہوئے احساس کی بازیابی نئی اور زندگی بخش شکلوں کے ادعا جن میں سماجی گنجائش میں فرد کی حیثیت اور احترام گروہی معاملات میں تخلیقی مداخلت سے متعین ہوتا ہے۔

گروہیت کا دوبارہ زندہ ہونا' تنہا شدہ افراد کے مجموعے کے طور پر نہیں بلکہ باہمی تعاملی ڈھانچوں کے طور پر دونوں داخلی اور ایک دوسرے کے ساتھ کایا پلٹ کا ایک اہم منبع کل کی اجتماعی تعمیر نو کی بنیاد بن کر بن سکتے ہیں۔ یہ عوامی سلامتی کا متبادل منبع بن سکتا ہے جہاں لوگ تحفظ کسی عسکریتی ریاست سے حاصل نہیں کرتے بلکہ باہمی پرورش اور تحفظ کے ڈھانچوں کی اندرونی اور باہر کی گروہی گنجائشوں کی تخلیق کے ذریعے کرتے ہیں۔ پھر ذاتی مفاد وسیع تر سماجی مفاد میں مضمر سمجھا جا سکتا ہے---- ایک تعلقاتی تانے بانے کی بہبود میں۔

لوگوں کے گروہوں کو تعلقاتی تانے بانے کے طور پر دیکھا جاتا ہے' جو موجودیتی اور اخلاقی طور پر ان سے مقدم اگرچہ ان کی تنسیخ کرنے والے نہیں۔ جو اس قابل بنا دیئے جاتے ہیں کہ اپنی شناختیں دوبارہ حاصل کر لیں۔ گروہی گنجائشوں میں افراد کے فرائض منصبی اور حیثیتوں کے تعین نو سلامتی اور جمہوری شمولیت کے متبادل منابع فراہم کر سکتے ہیں جس میں انفرادی اچھائی اپنا استناد اجتماعی اچھائی سے اخذ کرتی ہے اور انفرادی آزادی کو سب کی آزادی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دوسروں کی قیمت پر آزادی۔ سوسائٹی' ریاست اور جمہوریت کے یورپی تصورات' انفرادی ذات کو خودمختار' انفرادیت پسند' خودغرض' انانیت پسند' بنیادی طور پر دوسروں سے علیحدہ' تنہا اور ان دوسروں سے خوف، زدہ رہنے کا خیال تشکیل کرتے ہیں۔ تاآنکہ دوسرے اس ذات سے مغلوب اور اس کے محکوم نہ ہو جائیں۔ یا کسی ماورائی ہستی جیسے اختیارات کو مرکوز کرنے والی ریاست سے جو پھر سب کے نام پر چند ذاتوں کے غلبے میں ہوتی ہے۔ اس ذاتی سلامتی میں دوسروں کے لیے عدم سلامتی پیدا کرنا شامل ہوتا ہے۔ ذات کے لیے آزادی و جمہوریت میں دوسروں کے لیے آزادی و جمہوری حقوق کی پامالی شامل ہوتی ہے۔

نسلیت' سماجی تحریکوں اور شہریوں کی کارگزاریوں سے مل کر سلامتی اور

جمہوریت کے لیے ایک مختلف بنیاد فراہم کر سکتی ہے جو سول سوسائٹی کی نئی اجتماعیتوں کے ذریعے سب کے لیے آزادی اور جمہوریت فراہم کرتی ہے جن میں سب سے زیادہ مجبور حاشیائے گئے اور خارج شدہ لوگ بھی شامل ہیں۔ نئی سماجی تحریکوں سے ابھرے ہوئے سماجی شعور سے واضح اور مربوط مطابقت کے ذریعے ہی نسلیت سول سوسائٹی میں گنجائشیں دوبارہ پیدا اور حاصل کر سکتی ہے۔

ایسی سانجھی شناخت کو آگے بڑھائے بغیر نسلیاتی رنگا رنگی کا نیا شعور بھی آفاقیتی اور عسکریتی رجحانات پیدا کرے گا جو دوسروں کے خارج کرنے پر اصرار سے موجودہ ریاستی نظام کے خلاف لڑتے ہوئے بھی سول سوسائٹی کو تباہ کر دے گا۔

بنیاد پرستی اور دہشت پسندی ان نظاموں کے نمونے میں بہت زیادہ ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جن کے خلاف وہ لڑ رہے ہوتے ہیں۔ تاکہ ان کے لیے حقیقی چیلنج بن سکیں۔ اول الذکر تو خاص ثقافتوں کو ضرورت سے زیادہ آفاقی بنانے کے ذریعے جس سے دوسری ثقافتوں کو خطرہ محسوس ہوتا ہے اور ثانی الذکر تشدد کی ثقافت پر بڑھے ہوئے انحصار کے ذریعے۔

دوسری وجہ کہ کیوں نسلیت کو دوسری تحریکوں سے منسلک ہونے کی ضرورت ہے۔ انسانی حقوق کی تحریکوں' بقا کی تحریکوں' ایسی تحریکوں جن کی بنیاد جنس کی شناخت اور ایک عمر کے لوگوں پر ہو' ماحولیات کی تحریکوں' ادبی اور روحانی تحریکوں جو محکوم گروہوں کی خود احترامی اور استصواب رائے کے لیے ہوں' امن کی تحریکوں—— اس لیے کہ ایسے رابطوں کے بغیر خطرہ ہوتا ہے کہ یہ اپنی محکوم ذات کی "دوسراہٹ" کو مضمراً" قبول کرتے ہوئے اور خارج کرنے والے ضابطہ خیال کو تقویت دیتے ہوئے جو کہ غلبے کے منصوبوں میں بہت کار آمد رہا ہے' کہیں خود منفیائی نہ جائے۔ یہ خاص نئی حالتوں کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے میں ناکام بھی ہو جائے گی۔ (جن میں کچھ ان پلٹ ہوں گی) جو جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے دور اور جدید سیکولر ریاست کے تحت پہلے ہی وجود پا چکی ہوں گی اور یہ اختیارات (options) کی مردہ یا غائب ہوتی ہوئی بنیاد سے بوبلے اور عمل کرے گی۔

دوسری طرف ان سماجی تحریکوں کو جو مساوات اور انصاف کے مسئلوں کو اٹھاتی ہیں انہیں بھی نسلیت کے بارے میں معلومات ہونی چاہئیں۔ اس لیے کہ اپنے آپ کو اجتماعی شناختوں کی جدوجہد اور گروہ کی تلاش میں مقام دیئے بغیر تحریکیں خود ٹکڑے ٹکڑے کرنے اور سلامتی کی بردگی کے نئے منابع بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر انسانی حقوق کی تحریکیں اکثر دنیا کے بارے میں جدید مغربی نکتہ نظر کے ریزہ ریزہ کرنے والے رجحانات اختیار کرتی ہیں اور حقوق اور ذمے داریوں کو انفرادی سطح تک گھٹا دیتی ہیں یوں غیر ارادی طور پر کمزور اور سوسائٹی کے پہلے سے حاشیائے ہوئے طبقوں کے سماجی بندھنوں اور سلامتی کو برد کر دیتی ہیں۔

نسلیت کے بغیر سماجی تحریکیں (کمیونٹی) گروہ کی تعمیر نو کے مسئلے پر توجہ دینے میں ناکام رہتی ہیں جو غالب افراد اور گروپوں کی طاقت اور لالچ کو روکنے کے لیے بنیادی سیاسی آلہ ہوتا ہے۔ نسلیت کا مثبت وعدہ "قبیلے کی طرف واپسی" میں نہیں اور نہ ہی محض ایک خاص ثقافت کے "احیاء" میں ہوتا ہے۔ بڑی واضح بات ہے یہ ممکن بھی نہیں۔ بلکہ یہ ایک ایسے سماجی نظام کی تعمیر میں مضمر ہے جو متنوعیت اور ناموافق وحدت کا جشن مناتا ہے اور مساوات' انصاف' امن اور احترام کے اصولوں کے گرد منظم ہوتا ہے کیوں کہ نئی سماجی تحریکیں ان خیالات کی ذہنی تحقیق اور سماجی متن کے نئے ڈھانچوں میں نئی تعریف کر رہی ہوتی ہیں۔

اس سب میں یہ بنیادی تلاش اس شہری کے لیے سول گنجائشیں کھولتی ہے جو ایک جمعی (Plural) سوسائٹی میں رہ رہا ہے لیکن اس کی اول اور دوم قسم کی بنیادی شناختیں ایک دم دلدلیائے اور معدوم ہو جانے کے خطرے سے دوچار ہیں۔ وہ ایک ہمہ تجاوزی ریاست کے مطالبات سے دلدلیائے جا رہے ہیں' ایک منڈی سے جو سب ضرورتوں کو ایک معیار کی "اجناس" میں گھٹا دیتی ہے' اور ایک معلوماتی نظام سے جو ایک "آفاقی" ثقافت کو متنوع قومی اور "ذیلی۔ قومی ثقافتوں" پر اوپر سے ٹھونستا ہے۔ انہیں جدید ٹیکنالوجی کے نہ صرف اقتصادی بلکہ وسیع تر سماجی گنجائشوں اور رسل و رسائل کے نئے طریقوں ایک دوسرے سے میل ملاپ اور حتیٰ کہ دوستی کے دلی

پہلوؤں کے دائرے محبت اور خوش طبعی میں نفوذ سے ختم کیا جا رہا ہے۔

پبلک دائرے میں صناعوں کی حاکمیت والی ریاست جمہوری عمل کو (سیاست کے میدان کو گھٹا کو اور بے جواز بنا کر) مغلوب بھی کرتی ہے اور منسوخ بھی' یہ سول گنجائشوں کو بند کرنے نہ کہ کھولنے کا منصوبہ ہے۔ اس کا جواب پھر منفیانی ہوئی گروہی فرقہ بند قسم کی شناختوں سے دیا جاتا ہے۔ جو دوسروں کو اپنے طریقے سے خارج کرتی ہیں' نئی یکجانیتوں اور یک عقیدگیوں پر اصرار کرتی ہیں اور عام شہری کے لیے گنجائشیں مزید تنگ کر دیتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے ایسی گروہی فرقہ بند کششیں صناعوں کی حاکمیت والی اشرافیہ جو شاونی اور لڑاکو ہو جاتی ہے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔

خالص نسلیت' اگر اسے انسان دوست ہونا ہے اور انسانی متنوعیت کی امیری میں جڑیں رکھنی ہیں تو اسے ان تمام رجحانات کے جواب کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ اسے اختیارات کو مرکوز کرنے والی ریاست کے جواب کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ معیشت کے "ٹیکنو منیجریل" منصوبوں کے منڈی کی بالادستی اور ذرائع ابلاغ و اشتہاری ایجنسیوں کی احمقانہ ناشائستگی کے جواب کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ اسے مسلسل سکڑاؤ' نفیات اور بندشوں جو جدید ریاست کی صناعوں کی حاکمیت والی وژن اور منڈی کی لازمی دین ہیں کے مخالف عمل کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ اور یہ ایسا کرتی ہے اس کے الٹ کو قبول کرنے سے ـــــ یعنی ایک مسلسل پھیلاؤ سول گنجائشوں کے کھلنے اور اثبات کے ذریعے۔ آخر میں یہ ثقافت اور گروہ کو ریاست کے خلاف صف آراء کر کے ایسا نہیں کرتی جیسا کہ اکثر اوقات منفیانی ہوئی اور ردعمل والی نسلیت کے اظہارات میں ہوا ہے۔ بلکہ اسے تنگ گروہی فرقہ بند اور خارج کن انداز عمل سے بالا ہونا چاہیے اپنے آپ کو قابو میں رکھنا اور اپنے آپ اور اپنے عزیز و اقارب پر مہذب بندشیں لگانی چاہیں ایسی سمجھ بوجھ کی بنیاد پر ریاست کے پورے درجے اور دائرے کی کایا پلٹ اسے جمہوری اور غیر مرکزی شمولیت کا ذریعہ بنا کر حاصل ہو گی۔

ایک دفعہ یہ ہو جائے تو پھر ہم پبلک مکالمے کے پورے دائرے کی قلب ماہیت

اور جھگڑوں کو نئی روح اور حاکمیت کے ڈھانچوں سے طے کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔ ایسی انسان دوست حاکمیت جس میں ہر کوئی شامل ہو اور جس کے ذریعے ایک نئی پیوستگی اور نئی سانجھ متنوعیتوں اور متعدد شناختوں میں اور ان کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے جو ہر ایک کو فخر و احترام اور مربوط ہونے کا احساس دیتی ہے۔

متنوعیت کا جشن

ہم اس مضمون کو نسلیت سے متعلق یہ سمجھتے ہوئے ختم کر سکتے ہیں کہ یہ متنوعیت کا جشن منانے کا بلاوا ہے اور نہ ہی کسی مجرد آفاقیتی منطق کے تحت اس کی اہمیت کم کرنے اور نہ موجودہ بالادستیوں کے خلاف منفی ردعمل کی پرورش کا جو بالادستیوں کی صرف نئی شکلوں کو ہی پیدا کر سکتا ہے جو اخراج اور شاونیت ہیں۔ متنوعیت کو ایسے مسئلے کے طور پر نہیں دیکھنا جس کا انتظام کرنا ہے' بلکہ ایسے ذریعے کے طور پر جس پر تعمیر اٹھانی ہے ایسا بنیادی ذریعہ جو انسانی اور فطری نظاموں کی فطرت سے برآمد ہوتا ہے۔ متنوعیت فطرت کی بنیادی فطرت ہے' بنی نوع انسان کی پوری تاریخ میں یہ ثقافت کی بھی لازمی خصوصیت رہی ہے۔ کسی باقی رہنے والی اور خود کو قائم رکھنے والی سیاست کا بھی یہی کیس ہے۔ اس لیے دنیا بھر کی ترجیح ---- اور تحریکات ---- سیاسی نظاموں کی عدم مرکزیت کے لیے۔ عدم مرکزیت کے لیے تحریکات آہستہ آہستہ محض اختیارات و حاکمیت قومی مراکز سے حکومتی ڈھانچے کے نچلے حصوں میں منتقل کرنے کے علاوہ ایسے انتظاموں کی طرف حرکت کرتی ہیں جن میں سول سوسائٹی میں لاتعداد گنجائشیں کھل جاتی ہیں اور بہت سے گروہوں کو خود حکومتی' شناخت' وسیع تر انسانی ترتیب میں قابل فخر مقام کی گنجائش میسر آجاتی ہیں۔

ایسی کوششوں کے ایک ہی وقت میں دو مقاصد ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مہاتما گاندھی مسلسل اصرار کرتا تھا۔ فرد کے احترام کی بحالی اور سماجی عمل میں لچک کا فروغ۔ دونوں قریبی طور پر منسلک ہیں۔ فرد کے لیے کوئی احترام نہیں ہو سکتا اگر سماجی لچک منہدم ہو جائے یا کھنچاؤ اور اجنبیت کی مستقل حالت حاوی ہو جائے۔ آزادی اور احترام کے مغربی

تصورات کی اساس ایک مقابلتی اور ریزہ ریزہ کرنے والے خلقیے پر ہے۔ یہ لازمی طور پر متنوعیت کی بیخ کنی کرتا ہے اور بیرونی پابندیوں سے "آزادی" نہ کہ دوسروں سے اشتراک کے ساتھ اپنے آپ کی تکمیل "کے لیے آزادی۔"

ان معنوں میں متنوعیت پائندہ (باقی رہنے والی) اور تخلیقی بنیاد بن جاتی ہے اتحاد اور ہم آہنگی کی ایسی دنیا میں جو بہت بڑے پیمانے پر تبدیل ہو رہی ہے اس کے ساتھ ہی ایسی دنیا جو امن اور نظم و ضبط کی متلاشی ہے جو نہ تو ٹھونسے جائیں اور نہ ہی معمول ہوں بلکہ جن کی جڑیں انصاف، مساوات اور متنوع ثقافتوں اور طرز ہائے زندگی کی معتبری میں ہوں۔

وحدت اور ہم آہنگی کا ایسا تصور بنیادی طور پر جمہوری ہے۔ یہ تبدیلی کے عمل کو سہار سکتا ہے جو اجنبیت کی طرف نہیں لے جاتی، ایک ایسا نظام عدل جو قطبائے جانے کی ضرورت نہیں پیدا کرتا۔ ایسا نظم و ضبط جو غیر جابرانہ ہے اور امن کا ڈھانچہ جو فرد اور گروہ دونوں کی اثبات ذات کی شرط بن جاتا ہے۔ متنوعیت کے ایسے جشن میں اور اس کے ذریعے انسانی جھگڑے ---- جو اس وقت تک جاری رہیں گے جب تک کہ زندگی موجود ہے ---- جمہوری کایا پلٹ کے لیے عمل انگیز بن سکتے ہیں۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں ثقافت اور سیاست
ایک توضیحی مضمون

ستیش چندر / ظہور چوہدری

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی ریاست و سیاست میں ہونے والی ارتقائی تبدیلیوں بالخصوص اقتدار اعلیٰ اور مذہب، معاشرے کی نشوونما اور معیشت اور ثقافتی ترقیوں کے سلسلے میں کیا جانے والا تنقیدی مطالعہ ہمارے سمجھنے کے لیے بہت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ بنیادی تاریخی مسائل کو کسی ایک یا دوسرے پہلو تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ نتیجتاً بہت سے ہم عصری مسائل کی تاریخی جڑوں کے تجزیے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ وہ نکتہ تھا جس پر پروفیسر نہار رنجن رائے ہمیشہ زور دیتے رہے۔ موجودہ مضمون پروفیسر موصوف کی خدمت میں ایک عاجزانہ خراج عقیدت ہے جنہوں نے علم کو پارسلی ٹکڑوں مین تقسیم کرنے سے انکار کیا۔

ہندوستان میں ریاست کی نوعیت سے متعلق غور و فکر، ایک قدیم اور مسلسل روایت رہی ہے۔ کوشلیا کی ارتھ شاستر، قدیم روایت کا نکتہ عروج ہے جو آج موجود نہیں ہے۔ یہ روایات بدھ مت کی تحقیقات اور دھرم شاستر میں بھی جاری رہیں۔ مہابھارت جسے گپت عہد میں آخری شکل دی گئی تھی اس میں "شانتی پروا" کے نام سے ریاست اور سیاست پر طویل نظم لکھی گئی۔ بعد کے مبصرین مثلاً پراشار اور میدھا یتھی وغیرہ نے روایت کا استعمال کیا۔ ریاست پر مسلم فکر، ایک پیچیدہ ارتقاء کی حامل ہے۔ اسلامی تصورات، قانون کے چار مکاتیب فکر میں منقسم ہیں۔ یہ 9 ویں صدی کے لگ بھگ وضع کیے گئے تھے اور ریاستی تصور پر ایک مضبوط تاثر کے حامل تھے۔ ابو یوسف یعقوب (931-731) الفارابی (متوفی 950) الماوردی (1031-991) الغزالی (متوفی

1111) وغیرہ کی تحریروں نے ایک ارتقائی صورت حال میں ریاست کے اسلامی تصور کو ایک حتمی شکل دی جیسے عباسی خلافت کا سقوط' ناجائز و خودمختار ریاستوں کا ظہور جن میں سے اکثر ان نومسلم ترکوں کی تھیں جو مضبوط' عصبتی اور قبائلی و نسلی رجحانات کے حامل تھے۔ ریاست سے متعلق ہندوستانی روایت' ترکوں کی آمد سے مکمل طور پر نہیں گہنائی بلکہ بہت سے بیرونی علاقوں میں جاری رہی چنانچہ وہ جہانگیر کے حکمران کرشن دیوا' راجستھان کے وجیت اور کھیات ادب میں اور رام چندر امیہ کے "اجناپتر" جیسی تحریروں میں تلاش کی جا سکتی ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہندو روایت "سلطان ازم" کی اسلامی روایت سے متاثر نہیں ہوئی۔ ریاست کا اسلامی تصور ایرانیوں اور بازنطینیوں کے سیاسی تصورات اور معمولات سے بھی متاثر ہوا جنہیں عربوں نے اپنی مہمات کے پہلے مرحلے میں مفتوح بنا لیا تھا۔ سیاسی سوچ کی تشکیل "آداب" کے لٹریچر یا "آئینہ شہزادگان" سے بھی ہوئی جو وسیع تجربات رکھنے والے علماء اور دانشوروں کی تحریریں تھیں۔ انہیں اصولوں سے زیادہ حکومت کرنے کے فن سے زیادہ دلچسپی تھی اور وہ ایسے انصاف اور برابری پر زور دیتے تھے جو اسلامی حدود کے اندر ہوں اور مصلحت کوشی کے تابع ہوں۔ ان کا طریقہ کار یہ تھا کہ روایت اور قصے کہانیاں کسی مقولے یا عام بیان کے ذریعے متعارف نہیں کراتے۔ (1) "آداب لٹریچر" دراصل کسی حد تک "پنج تنتر" سے متاثر تھا جسے "ابن المقفع" نے فارسی سے عربی ادب میں "کلیلہ اور دمنہ" کے نام سے متعارف کرایا۔ 9 ویں صدی سے ابتدائی ایرانی حکمران ایسی ہستیاں بن گئے جن کے گرد دیو مالائی قصے بنے گئے۔ ان قصوں میں انصاف' رواداری اور سیاسی حقیقت پسندی پر زور دیا جاتا تھا۔

11 ویں صدی کا "سیاست نامہ" جسے نظام الملک نے لکھا' اسی روایت کا حصہ تھا اور لگتا ہے کہ ہندوستان میں ترک حکمرانوں کی ابتدائی سیاسی سوچ کا باعث بھی بنا۔ البتہ شروع سے ہی انہیں اس بات کا اندازہ تھا کہ ہندوستان میں انہیں مخصوص مسائل کا سامنا ہے۔ اس بات نے ریاستی کردار کو متاثر کیا اور یہ اس عہد کی تحریروں سے واضح طور پر پتہ چلتا ہے۔ ریاست اور سیاست سے متعلقہ ابتدائی کام ہندوستان میں

ترک حکمرانی قائم ہونے کے بعد شروع ہوا اور بلاشبہ یہ فخر مدبر کی کتاب "ادب الحرب والشجاعت" ہے جو 1206ء اور 1236ء کے دوران میں لکھی گئی۔ برنی کی "فتاویٰ جہاں داری" جو اسی موضوع سے متعلق ہے، 14 ویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی لیکن عہد وسطیٰ میں نامعلوم رہی اگرچہ اس کی سوچ کے کچھ پہلو اس کی "تاریخ فیروز شاہی" میں جھلکتے ہیں۔ برنی کی تحریریں ہندوستان میں ریاست اور حکومت کے فن سے متعلقہ مسائل کے سلسلے میں ترک حکمران اشرافیہ کے رویے میں قابل قدر تبدیلی کا باعث ثابت ہوئیں۔

اگرچہ 16 ویں صدی کے دوسرے نصف میں ابوالفضل نے ریاست و سیاست پر کوئی الگ کتاب نہیں لکھی تاہم "آئین" (جو اس کے عظیم الشان "اکبر نامہ" کا حصہ تھی) 15 ویں اور 16 ویں صدی کے دوران میں اس موضوع پر سوچ کے ارتقاء میں سنگ میل ثابت ہوئی۔ ان صدیوں نے ہندوستان اور اسلامی دنیا بالخصوص وسطی اور مغربی ایشیا کے سیاسی ڈھانچے اور ثقافتی نمو میں اہم تبدیلیاں دیکھیں۔ منگول سلطنت کے عروج نے اسلامی بنیادوں پر قائم ہونے والی عالمی ریاست (جس کی سربراہی امام یا خلیفہ کرتا ہے) اس کے نظریئے کو ہلا کر رکھ دیا۔ تیموریوں، عثمانی ترکوں، صفویوں اور بعد میں مغلوں کو اپنی مملکتوں کی حدود سے باہر کسی امام یا خلیفے سے وابستگی کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ تیموری "شرع" کو اپناتے وقت چنگیز خان کی "یاسا" سے بھی بیک وقت رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ رویے میں موجود اس دو عملی نے ہندوستان میں ریاست کی نوعیت کے سمجھنے میں حتمی کردار ادا کیا۔

اس عہد کی ایک اور دلچسپ ترقی یہ تھی کہ ایک سلسلے وار علمی کام کیا گیا جسے "اخلاق نامہ" کہتے تھے اگرچہ ان کی بنیاد زیادہ تر جلال الدین دوانی کی کتاب "اخلاق جلالی" پر تھی جس نے مغل اشرافیہ کے درمیان ایک ثقافتی آہنگ پیدا کر دیا تھا، یہ قبائلی اور نسلی تفاخر سے تہذیبی اقدار تک شعوری بیداری کی عکاسی کرتی تھی۔ یہ اقدار اس عہد کی فارسی شاعری میں بھی ملتی ہیں 17 ویں صدی میں "ہندی ریتی کالن" شاعری کا عروج بھی اسی متوازی رجحان کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک مغل

حکمران طبقہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے منضبط تھا اور مختلف نسلی اور مذہبی گروپوں سے معرض وجود میں آیا تھا تاہم مذہب زیادہ دیر تک ان گروپوں میں ایک مشترکہ وسیلہ نہ بن سکا۔ بلاشبہ عوام الناس اور شرفاء میں نجی مقاصد مثلاً شادی' پیدائش' موت یا جشن وغیرہ کے لیے مذہب کی اہمیت جاری رہی۔ دربار بذات خود ایک لامذہب منظر پیش کرتا رہا جس میں موسیقی' مصوری اور شکار وغیرہ شامل تھے۔ فارسی اور ہندی موسیقی اور شاعری کا بطور رابطہ جائزہ لینے کے لیے ابھی کافی مطالعے کی ضرورت ہے۔ ہندی ریتی کالن شاعری جو زیادہ تر طبقہ امراء کے لیے لکھی جاتی تھی اس میں زیادہ زور محبت' حسن' تقدیر اور فرض پر دیا جاتا تھا اس کے علاوہ زیادہ زور "زنانہ جنسیت" پر بھی تھا۔ مغل حکمران طبقے کی حد درجہ حاکمیت کو تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے یہ بھی دیکھا جانا چاہیے کہ انہوں نے ایک غیر نظریاتی بنیاد فراہم کی جس کو اس طبقے نے رابطے کا ایک ذریعہ بنانے کی کوشش کی۔ آنے والی صدی میں کسی حد تک یہ اظہار اردو شاعری میں مل جاتا ہے۔

مغل حکمران طبقے کے ثقافتی رویے سے انگریز بیک وقت متاثر اور بیزار بھی ہوئے ان میں بہت سوں نے ہندوستانی رئیسوں کی طرح اس کی نقل اختیار کی۔ ہندوستان کے برطانوی مؤرخین جن کی سربراہی جیمز سٹوارٹ مل کرتے ہیں اس کو وحشیانہ اور گھٹیا رویہ قرار دے کر مذمت کی۔ اسی طرح برطانیہ کے سرکاری تاریخ دانوں نے بھی ہندوستان میں اداروں مثلاً ریاست اور معاشرے وغیرہ کی ترقی کے مطالعے پر کوئی توجہ نہیں دی جیسا کہ 19 ویں صدی کے آخری عشرے میں ایلیٹ نے اعلان کیا کہ ہندوستان میں "اداروں کی افزائش" نام کی کوئی چیز نہیں۔ (1-A) یہ وہ دور تھا جب "مشرقی مطلق العنانی" کی اصطلاح کو انگریزوں کی آمد سے پہلے کی ایشیائی ریاستوں کی کردار کشی کے لیے استعمال کرنا شروع کیا گیا۔ اس نظریے کی سب سے بڑی خاصیت یہ تھی کہ ان معاشروں میں تمام طاقت اور ملکیت حکمران کے پاس ہوتی تھی' کوئی وراثت' شرافت' تحریری قوانین وغیرہ نہیں ہوتے تھے چنانچہ مہذب معاشرہ بھی نہ ہوتا تھا۔ مذہب اور روایات کا کردار محدود تھا۔ ایسے معاشرے کے بارے میں یہ عقیدہ

تھا کہ "ساکن" ہے اور طاقت کی دو مخالف سمتیں تھیں ایک تو مضبوط فوج رکھنے والا حکمران اور دوسری طرف وہ مفلوک الحال رعایا جو چھوٹے چھوٹے دیہات میں خاموشی سے رہتی تھی یا پھر بغاوت کرتی تھی چنانچہ دونوں طبقوں میں کوئی تعلق واسطہ نہ تھا۔

بعض حالیہ تحریروں میں یہ بحث کی گئی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے پاس "علاقائی ریاست" کا کوئی تصور موجود نہ تھا۔ وہ ایک "یونیورسل" ریاست میں یقین رکھتے تھے جیسے کہ عہد وسطیٰ کی عیسائی ریاست کوئی مختلف چیز ہو (پاپائے روم کا فرمان جو دنیا کو سپین اور پرتگال میں تقسیم کرتا تھا) اور یہ کہ عہد وسطیٰ کی ریاست ہندوستان میں ایسی ریاست ہونے سے بہت دور تھی جو طاقت کے ذرائع اپنے ہاتھ میں رکھتی ہے' مقامی سیاسی اکائیوں کو ختم نہیں کرتی بلکہ یہ ایک کمزور ریاست تھی جو جاگیرداری پر قائم تھی۔ دیہات کی صفات میں فتنہ و فساد شامل تھا جسے مغل حکمران چند قصبوں یا سڑکوں پر ہی قابو پا سکتے تھے۔ (2)

چنانچہ جوں ہی دنیا کے باہمی روابط کی سطح تبدیل ہوتی ہے' مشرق اور مشرقی سوسائٹی کے بارے میں مغربی نظریات بھی تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے مشرق ہمیشہ مغرب کا مطیع رہا ہو۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں ریاست کے بدلتے ہوئے نظریات کو سمجھنے کے لیے پہلے یہ ضروری ہے کہ اس عہد کے مشہور تاریخ دانوں جیسے فخر مدبر' برنی' ابوالفضل اور اسی دور کے بعض معروف بزرگوں کی تحریروں کا جائزہ لیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں ریاست کو الگ سے مطالعہ کرنے کی بجائے اس معاشرے' اس کی ثقافتی روایات اور معاشی و سماجی ترقیاتی پہلو کا لازمی جز خیال کرنا چاہیے۔

(II)

ریاست کے بارے اپنے نظریات میں مسلم مفکرین بنیادی طور پر اس کے استحکام بالخصوص سماجی استحکام کے سلسلے میں متفکر تھے۔ جاری سماجی نظام کی حفاظت ریاست کی اولین ذمے داری خیال کی جاتی تھی۔ انصاف جو حفاظت اور سزا دونوں پر مبنی تھا' اس

مقصد کے حصول کا ایک آلہ تھا۔ ریاستی طاقت کی نوعیت اور جائز مقاصد کے بارے میں اور اس کی اخلاقی حاکمیت کی بنیاد کے متعلق بھی سوالات اٹھائے جاتے تھے چنانچہ مطلق العنانیت کے سوال نے اس عہد کے مسلم مفکرین کو پریشان رکھا۔ ضیاء الدین برنی اس کو بنیادی طور پر غیر اسلامی خیال کرتا تھا اور اسے قیصر و کسریٰ کی ایک خصوصیت گردانتا تھا۔ اس کی رائے تھی کہ بازنطینی اور ایرانی حکمرانوں کی مطلق العنانی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ان پر کوئی مذہبی روک ٹوک نہ تھی۔ بلاشبہ وہ غلطی پر تھا کیونکہ عیسائیت اور زرتشت مذاہب ان بادشاہتوں میں اچھی طرح مضبوط اور قائم دائم تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ برنی بیک وقت یہ دلیل بھی دیتا ہے کہ ایرانی طرز کا اقتدار اعلیٰ ضروری اور ناگزیر تھا اور یہ کہ ایک سچی مسلم ریاست (جسے وہ ایک طرح کے ابتدائی کمیونزم کے ہم پلہ سمجھتا ہے جہاں ہر شخص اسی طرح بنیادی زندگی بسر کرتا تھا) صرف اور صرف پہلے چار خلفائے راشد کے دور میں موجود تھی۔ وہ اس بات سے مکمل اتفاق کرتا ہے کہ علماء شاہی استبدادیت پر روک ٹوک نہیں کر سکتے چنانچہ وہ "عزم درست" کا نظریہ پیش کرتا ہے جو کہ شاہی پالیسی کا جوہر ہے اور مطلق العنانیت اور ظلم و جبر سے مختلف ہے۔ وہ کہتا ہے:

"____ بادشاہوں کا ہر ادارہ یا مقصد، عزم درست پر مبنی ہونا چاہیے اگر اس کا مقصد نیک فلاحی یا اچھی نیک نامی ہو یا اگر یہ مفاد عامہ کے مقصد کا ذریعہ ہو بشرطیکہ بادشاہ کا یہ مقصد امکانی حدود کے اندر ہو۔" (3)

ریاست کی نوعیت کے بجائے برنی کے بنیادی مقاصد پر زور دینے سے ان مغربی مباحث کی یاد تازہ ہوتی ہے جب "مطلق العنانیت" اور "قطعیت" میں فرق کیا جاتا تھا۔ ان میں اول الذکر میں اوپر سے سماجی اور معاشی اصلاحات کو متاثر کرنے میں ریاستی طاقت کا استعمال ہوتا تھا جبکہ "قطعیت" میں ریاست بنیادی طور پر ایک حسب حال ریاست ہوتی تھی۔ بجائے ان حالات کا تجزیہ کرنے کے، جن کے تحت ایک حکمران کے نیک مقاصد (جیسا کہ عزم درست میں درج ہے) کو نافذ کیا جائے، برنی اسے ہلکا سا چھو کر گزر جاتا ہے اور مطلق العنانیت اور اس کے استبدادی اعمال کو بنی نوع انسان کے

اختلاف طبع کو بنیاد بنا کر وضاحت کی کوشش کرتا ہے۔ عہد وسطٰی کے مفکرین کے نظریات' معاشرے کی نوعیت کے بارے میں واضح اور حتمی تھے کہ اس کی حفاظت صرف ریاست کا فرض تھا۔ اگرچہ مساوات اور کمیونزم کا قبائلی نظام جو خلفائے راشدین کے زمانے میں موجود تھا' مثالی رہا۔ وہ سماجی نظام جو اس وقت سے ارتقاء پذیر ہوا تھا اور اسے جلد ہی قبول کر لیا گیا تھا' دراصل ایک شہری معاشرے میں قائم تھا جہاں تاجر اور دستکار ایک اہم مگر ماتحت کردار ادا کرتے تھے جبکہ دیہاتی علاقے زیادہ تر بدوی تھے یا پھر گلہ بانی کرتے تھے۔ (4)

عرب اور بعد میں ترک قبائلی اشراف' ابھرتے ہوئے شہری عناصر مثلاً تاجر اور دستکاروں کے ساتھ اقتدار میں شمولیت کو تیار نہ تھے چنانچہ ایک غیر مستحکم سماجی نظام (جو اپنی نوعیت میں کلیسائی طرز کا حامل تھا) کا ارتقاء ہوا جس میں قبائلی اشرافیہ کے پاس مطلق العنان طاقت موجود تھی۔ اس صورت حال میں سیاسی مخالفین اکثر اوقات فرقہ وارانہ تحریکوں کی صورت میں نمودار ہوتے۔ ان میں مساوات کے علم بردار بھی شامل ہوتے تھے۔ فخر مدبر' جو عہد وسطٰی کے ہندوستان کے ابتدائی سیاسی مفکرین میں سے ہے' یہ بات کہنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا کہ ترک اشراف کو ریاستی طاقت کے استعمال کا حق ہے اور یقین دلاتا ہے کہ کمزور اور رذیل لوگوں کا حکومت میں حصہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ انہیں مطیع و فرماں بردار بنا کر رکھنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے:

"دیوان شاگرد اور محرر کے عہدے صرف ان کو دیئے جانا چاہئیں جو اہل قلم رہ چکے، ہوں یا شعبہ تعلیم سے متعلق ہوں اور ان کے آباء نے حکمرانوں اور امراء کی خدمت کی ہو۔ دیگر کو ادب' ریاضی اور حساب کتاب کا علم حاصل کرنے کی اجازت نہ دی جائے اس لیے کہ ایسے لوگ کنجوس' دھوکے باز لین دین میں کاروباری اور گھٹیا خصلت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔" (5)

تمام مثبت اقدار کو معزز اور تمام کمتر اوصاف کو کاروباری اور کم ظرف کہا جاتا تھا مزید مسئلہ یہ تھا کہ ہندوستان میں تاجر اور شہری' زیادہ تر غیر مسلم تھے چنانچہ فخر مدبر کہتا ہے کہ نااصل لوگوں کو اعلٰی نسل مسلمانوں پر اختیار نہ دینا چاہیے۔ "وہ اعلٰی نسب

لوگوں کو پریشان کرتے ہیں' سلطنت کو زوال کی طرف لے جاتے ہیں۔ وہ ذرا سے فائدے کے لیے بے تاب ہو جاتے ہیں اور اگر ان کی خواہشات پوری نہ ہوں تو نہایت جوشیلے ہو جاتے ہیں۔ ناشکری کرتے اور دشمنوں سے جا ملتے ہیں اور اپنی بداعمالیوں پر شرمسار نہیں ہوتے۔" (6) یہ جذبات جاری رہتے ہیں حتیٰ کہ 16 ویں صدی میں ہم تلسی داس کے انہی جذبات کی بازگشت سنتے ہیں (7) چنانچہ ہندو یا مسلم اشرافیہ کا نقطہ نظر یکساں اور کلیسائی تھا۔ نچلے طبقات کو حکومتی معاملات میں حصہ لینے کی اجازت نہیں دی جاتی تھی بلکہ انہیں معاشرے کے امن و امان کے لیے خطرہ خیال کیا جاتا تھا۔

سوال یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے تناظر میں "رذیل اور کم اصل" کون تھے؟ تمام تاجر قابل نفرت نہ تھے۔ مغربی ایشیا میں شہر کا بڑا تاجر (ملک التجار) شرفاء کا سماجی طور پر ہم پلہ فرد تھا۔ شہری زندگی کے آغاز کے ابتدائی دور میں ہندوستان کی بھی یہی صورتحال تھی جیسا کہ "پنج تنتر" میں عکاسی کی گئی ہے۔ برنی' کمینے اور رذیل کی اپنی الگ تشریح کرتا ہے اور انہیں ریاستی طاقت سے دور رکھنے کی فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تخلیق کے وقت کچھ اذہان' علم و دانش کے فن سے متاثر ہوتے ہیں۔ دیگر سائیس جبکہ مزید جولاہے' درزی' ترکھان' حجام اور چمڑہ ساز ہوتے ہیں۔ لوگوں کو صرف ان فنون اور پیشوں سے رغبت رکھنا چاہیے جن کی وہ مشق کرتے ہیں اور انہیں اختیار کیے ہوتے ہیں۔ (8)

لوگوں کے بارے میں برنی کا فلسفہ اور درجہ بندی ہندوستان کے ذات پات کے نظام سے بڑی حد تک مماثلت رکھتی ہے وہ ان لوگوں کی ستائش کرتا ہے جنہوں نے شرفاء کے پیشے اختیار کیے یا وہ شرافت' نیکی' جود و سخا' بہادری' نیکی' دیگر طبقات کی حفاظت' حقوق کی پہچان' انصاف و رواداری وغیرہ جیسی خصوصیات کے حامل ہوں جبکہ دوسری طرف وہ پس ماندہ لوگوں کو (جو کم درجے کے پیشوں سے منسلک ہیں) انہیں کامل برائی' بے عزتی' جھوٹ' کنجوسی' غبن' ناشکری' بے انصافی اور بے شرمی وغیرہ جیسی خصوصیات کے مالک بتاتا ہے۔ برنی کو اس کا ادراک ہے کہ نچلے طبقے کے تمام

لوگوں میں یہ برائیاں نہیں ہوتیں پھر بھی وہ خاندانی لوگوں کو واضح برتری اور ترجیح دیتا ہے وہ کہتا ہے "یہاں تک کہ اگر نچلے طبقے کا کوئی فرد ایک سو خوبیوں کا بھی مالک ہو تو وہ توقعات کے عین مطابق ملکی نظم و نسق نہیں چلا سکتا یا راہنمائی یا سیاسی بھروسے کے قابل نہیں ہوتا چنانچہ یہ ضروری ہے کہ خاندانی لوگوں میں سے آزاد' شریف اور معززین کو منتخب کیا جائے خواہ ان کی تعداد کتنی ہی کم کیوں نہ ہو۔" (9)

سزا خواہ ظلم کے درجے تک ہو' ضروری ہو گئی کیونکہ رذیلوں کی تعداد بہت زیادہ تھی تلسی کے مطابق کمینے اور کم تر لوگ شریف ذہنوں کے مقابلے میں زیادہ وزن دار ہیں۔ (10) برنی کے مطابق انہیں ناقابل بیان وحشیوں کی صورت میں تخلیق کیا گیا ہے اور وہ ان کا تقابل جانوروں اور خوں خوار درندوں سے کرتا ہے۔ ان عناصر کی سرکوبی میں ناکامی کا مطلب یہ ہو گا کہ نظام کا خاتمہ ہو جائے اور عورتوں اور جائیداد کا مکمل معاشرہ پیدا ہو جائے گا۔ (11)

ایسی صورتحال میں استبداد ناگزیر بلکہ پسندیدہ تھا۔ دیگر تجزیہ نگاروں کے ساتھ ساتھ برنی استبدادیت کی مذمت کرتے ہوئے اس کے لیے ایک سماجی جواز ڈھونڈ لیتا ہے۔ البتہ سوال یہ تھا کہ ریاست کے اخلاقی اختیار یا پھر حکمران طبقے کو کس طرح قائم رکھا جائے جب اس کی بنیاد اتنے تنگ سماج پر ہو؟ استبداد اور جبر کوئی جواب نہ تھا۔ مذہب ایک اہم عنصر ضرور تھا مگر غیر مسلم اکثریت کے لیے اسلام میں بمشکل ہی کوئی کشش تھی چنانچہ عدل و انصاف کا کردار ایک انتہائی اہمیت کا حامل عنصر بن گیا انصاف کے سامنے امیر غریب' رشتے دار یا غیر' معزز اور رذیل میں کوئی فرق نہ تھا۔ برنی انصاف کو اتنا اوپر لے جاتا ہے کہ اس کا درجہ مذہب سے بھی بلند کر دیتا ہے اور حکمران کے لیے اس کا اجر 70 سالہ عبادت سے زیادہ قرار دیتا ہے البتہ انصاف کا مفہوم جاری سماجی نظام کا تحفظ ہی تھا جس میں پیشے کلیسائی بنیادوں پر سختی سے منظم کیے جاتے تھے یعنی نسان کے بنائے ہوئے بنیادی انتخاب پر اس کی بنیاد ہوتی تھی۔

فخر مدبر اور برنی کا دیا ہوا سماجی ڈھانچہ بہت سخت اور غیر مبدل تھا البتہ 13 ویں اور 14 ویں صدی میں ملک میں نئے سماجی رشتے خاص طور پر سلاطین کے دور میں ترقی

پذیر تھے۔ شہری زندگی اور شہر وسعت پذیر تھے جیسا کہ دہلی کی مثال سے ظاہر ہے جسے ابن بطوطہ اسلامی مشرق کا سب سے بڑا شہر قرار دیتا ہے۔ ہندوستان کے دیگر شہروں میں دولت آباد اور پٹن وغیرہ شامل تھے۔ نئی دستکاریوں کی بنیاد نئی ٹیکنالوجی یعنی چرخے' کاردری کمان' کاغذ اور بعد میں رہٹ وغیرہ پر قائم تھی اور اس طریقہ کار میں وہ نیا دیہی طبقہ بھی شامل تھا جس کے ہاتھوں میں دیہی پیداوار کے فالتو ذخائر تھے۔ (12) سلاطین کے ان طریقوں اور انتظامی مرکزیت کے اقدامات سے جن میں اس وقت دنیا میں موجود بہترین دھاتی سکوں کا اجرا بھی شامل تھا' ملک میں مالی معیشت کی نشوونما ہوئی۔ اس نئی طرز کی مالی ذہنیت والی سوسائٹی پر تبصرہ کرتے ہوئے برنی' ترشی سے کہتا ہے:

"____ جب کبھی اشیاء مہنگی فروخت ہوتی ہیں اور اس میں زیادہ منافع نظر آتا ہے اور دیگر پیشوں میں زیادہ منافع نہیں ملتا تو لوگ اپنے پیشوں کو مطعون کرتے ہیں جو کہ فطرت کا خاصہ ہے سپاہی کاشتکاروں کو' کسان تاجروں کو زیادہ منافع حاصل کرتے دیکھ کر ادھر کا رخ کرتے ہیں۔ پچھتانے والے اپنی دولت کے زیر اثر بڑے عہدوں تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ دوکان دار افسر بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ خاندانی لوگ تاجر بن جاتے ہیں جبکہ گشتی تاجر' حکومتی افسر اور فوج کے سالار بننے کی خواہش کرتے ہیں۔" (13)

معلوم ہو گا کہ برنی کے نزدیک خطرے کا سب سے بڑا ذریعہ تجارتی نظام کا جاری ہونا تھا۔ اس کی وجہ تاجروں کی دولت اور ان کی طبقہ امراء میں داخل ہونے کی خواہش تھی۔ دوسرے بالخصوص نچلے درجے کے شرفاء میں تجارت کے لیے بڑی کشش پائی جاتی تھی۔ ہر کہیں برنی حکومت سے چاہتا ہے کہ ہمسایہ ممالک کے تاجروں پر ٹیکس نہ لگایا جائے تاکہ غلہ اور کپڑا سستا ہو سکے۔ (14) فخر مدبر نے سڑکوں کے تحفظ پر زور دیا اور غرباء کے لیے سرائے اور کاروان سرائے قائم کرنے کی یقین دہانی چاہی تاکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ اشیاء کی ترسیل اور تاجروں کو اس کی بہم رسانی ہو سکے (15) چنانچہ تاجروں کو قابو کرنے کے بعد ان کی مدد کی جاتا تھی۔ اس کی دو وجوہات تھیں ایک تو تاجروں کی دولت اور ان کی اکثریت کا ہندو ہونا' دوسرے فوجیوں اور شہریوں کی

بھاری تعداد کا مسلمان ہونا۔

14 ویں صدی میں جہاں تک دیہی علاقوں کا تعلق ہے' برنی کی پیش کی ہوئی تصویر بڑی مبہم ہے۔ سپاہیوں کے کاشتکار بن جانے اور امیر کاشتکاروں کے تاجروں میں بدل جانے کا خوف بھی حقیقت سے کہیں دور نظر آتا ہے۔ ان طبقات کو غلے کے خفیہ ذخیرہ اندوز بھی نہیں کہا جا سکتا۔ بہرکیف علاؤ الدین خلجی نے دیہی زمینداروں اور امیر کاشتکاروں کو کچلنے کی جو پالیسی بنائی تھی' اس کے جانشینوں نے اسے جاری نہیں رکھا۔ شاید اسے "پیداوار مخالف" عنصر سمجھا جاتا ہو یا پھر اس کا نفاذ ہی نہ ہو سکا ہو۔ خوط' مقدم اور گماشتے جو مالیہ اکٹھا کرنے کے لیے مقرر کیے جاتے تھے ان کا تعلق بھی سماجی انصاف، یا عوامی بہبود سے جوڑا جاتا تھا۔ فخرمدبر' عاملوں اور گماشتوں کو تاکید کرتا ہے کہ مالیہ اکٹھا کرتے وقت "شرع" کی خلاف ورزی نہ کریں جب وہ اپنی ولائیتوں یا تعیناتی کی جگہ پر جائیں۔ انہیں کوئی ایسا ٹیکس عائد کرنے کی اجازت نہ تھی جو خلاف شرع ہو اور نہ ہی ایسا سلوک کرنے کی جس سے عوام الناس حد درجہ غربت کے شکار ہو جائیں اور خراج اکٹھا کرنے میں دشواری ہو۔ (16) برنی اس معاملے میں غیاث الدین تغلق کی آزادانہ پالیسی پر زور دیتا ہے وہ چاہتا تھا کہ سب لوگوں یعنی ہندو اور مسلمانوں کو ملازم رکھنا چاہیے (خواہ وہ زراعت میں ہوں یا دستکاری میں) اور انہیں غربت یا وسائل کی عدم موجودگی کے بارے میں متفکر نہ ہونا چاہیے۔ (17)

چنانچہ ایک استبدادی سیاسی نظام کے باوجود بہبود کا پہلو عوام الناس بالخصوص عام دہقانوں کے لیے مکمل طور پر نہ سہی' لیکن موجود تھا اور یہ اس وقت تک ہوتا تھا جب تک کہ دہقان اطاعت گزار رہیں۔ یہ وہ نکتہ ہے جس پر فخرمدبر نے بار بار زور دیا ہے کہ جب تک یہ طبقات ٹیکس یعنی خراج اور جزیہ وغیرہ بغیر حجت کے دیتے رہیں' انہیں تنگ نہ کیا جائے بلکہ ان کا تحفظ کیا جائے۔

ایک تنگ نظر چند سری اشرافیہ حکومت کے تصور اور بڑھتی ہوئی حقیقت میں ایک واضح انتشار تھا۔ غیر ترک عناصر خواہ ہندوستانی ہوں یا غیر ہندوستانی ان کو ریاستی عہدوں سے ہمیشہ کے لیے دور نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ اس کی مثال بلبن کے دور میں

ایک ہندوستانی مسلمان امام الدین ریحان کی تھی۔ حتیٰ کہ اس سے قبل یہ پتہ چلا تھا کہ التمش کا وزیر نظام الملک ایک جولاہا تھا اور اس نے اپنی کمتر ذات کو چھپایا ہوا تھا۔ (18)

خلجی انقلاب نے اعلیٰ عہدوں کے دروازے غیر ترک عناصر یعنی افغان اور ہندوستانیوں کے لیے کھول دیئے البتہ محمد تغلق نے ان عہدوں کے لیے جن اشخاص کو چنا اور مقرر کیا۔ یہ وہی لوگ تھے جنہیں برنی نے کمینے' رذیل اور بازاری کہا ہے۔ اس پر تبصرہ کرنے کی ضرورت ہے۔ بظاہر یہ وہ مسلمان تھے جو زیادہ تر پسماندہ ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے ان میں کمہار' حجام' باغبان' جولاہے اور حتیٰ کہ گائیک بھی شامل تھے ہندو ایک قلیل تعداد میں تھے۔ رتن جو حساب کتاب کا ماہر تھا اسے سندھ میں' کشن بازاران اندری کو اودھ میں تعینات کیا گیا۔ موخرالذکر ترقی کر کے نائب وزیر کے عہدے تک پہنچا۔ ان کی ذاتوں کے پس منظر کے بارے میں معلوم نہیں مگر بظاہر ان کا تعلق ہندو جاگیردارانہ طبقے سے نہ تھا۔ دوسروں کے بارے میں یہ ہے کہ وہ بھی کمتر سمجھے جانے والے پیشوں سے لیے گئے تھے۔ برنی جیسے لوگوں کی خواہش تھی کہ انہیں انتظامیہ کے نچلے درجوں تک محدود رکھا جائے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوؤں کے ایسے ہی طبقات نے اکبر کے عہد حکومت میں عروج حاصل کیا اور انتظامیہ کے بڑے عہدوں تک پہنچے۔ ٹوڈرمل' رائے رایاں پتر داس' اس کی دو بڑی مثالیں ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ محمد تغلق نے تاجر گھرانے سے متعلق صرف ایک مسلمان علاؤ الملک خراسانی کو اس وقت ہرات کا قاضی مقرر کیا جب وہ ایک بحری تجارتی جہاز کا مالک تھا۔ اسے ہری بندر اور بعد میں سندھ کی بڑی بندرگاہ کا انچارج مقرر کیا گیا تاکہ دریائے سندھ کے راستے سے اشیاء کی ترسیل ہوتی رہے۔ محمد تغلق نے کھمبایت کے ملک التجار شہاب الدین غزنوی سے بھی یہ وعدہ کیا تھا کہ اسے کھمبایت کا علاقہ دے گا اور اعلیٰ عہدہ بھی ملے گا مگر وہ دہلی کے راستے میں لوٹا گیا تب سلطان نے اسے ایک بڑی رقم دی۔ اس کے ہرمز جانے کے لیے تین بحری جہاز بھی حاصل کیے گئے۔ (20) مزید برآں محمد تغلق نے غیر ملکیوں مثلاً منگولوں' ازبکوں اور خراسانیوں کو اشرافیہ میں شامل ہونے کی ترغیب دینے کی کوشش بھی کی۔ اس کی' حکمران طبقے کی افقی اور عمودی سمتوں میں پھیلاؤ کی

یہ کوشش زیادہ تر ناکام رہی۔ غیر ملکیوں کی خاصی تعداد نے بغاوت کر دی یا فیروز تغلق کے خلاف ہو گئے جو اس وقت سندھ میں تھا (21) اس نے تخت سنبھال کر بعض منگولوں اور ازبک امراء مثلاً تبطغہ امیر مہمان اور امیر احمد اقبال کو برقرار رکھا۔ اس نے محمد تغلق کے مقرر کیے اشرافیہ میں شامل کم ذات مسلمانوں کو نکال باہر کیا۔ فیروز تغلق کے ماتحت صرف ایک کم ذات شخص اختیار الدین مادھو حجام واحد مسلمان تھا جس کے .ھسنار میں واقع اصطبل میں 13000 گھوڑے تھے اور ہر ایک کی قیمت 1000 یا 2000 تنکہ تھی۔ (22) لیکن پتہ چلتا ہے کہ وہ امیر سے زیادہ تاجر تھا۔

نچلی ذاتوں کے خلاف تعصب دراصل امراء کا تعصب تھا جس میں ہندو مسلم دونوں شامل تھے ہندوؤں میں تو یہ شروع سے تھا لیکن ترکوں کے ہندوستان آنے کے بعد یہ رویہ داخلی تھا جیسا کہ نظام الملک' فخر مدبر اور برنی کے بیانات سے ظاہر ہے۔ لیکن فیروز تغلق کی تخت نشینی کے وقت ترکوں اور دیگر مہاجر مسلمانوں کا نسلی تعصب اس حد تک کم ہو چکا تھا کہ ایک نو مسلم تیلانگ برہمن' "خان جہان" بنا اور بعد کو اس کا بیٹا وزیر کے عہدے پر فائز رہا۔

ریاست اور مذہب کے تعلق پر اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اس کی تفصیل یہاں پر ممکن نہیں ہے۔ ایک طرف تو ریاست کا منظم مذہب سے اور دوسری جانب صوفیوں اور بھگتی سنتوں کے مقبول عام مذہب سے تعلق کا سوال پیدا ہو رہا تھا۔ اوال الذکر کے بارے میں برنی کے خیالات اس موضوع پر اس کے "نظریہ جہاں داری" میں ملتے ہیں۔ برنی کو تسلیم تھا کہ ہندوستان میں دین دار بنیادوں پر حقیقی مسلم ریاست کا قیام ممکن نہیں۔ ایسی ریاست جو جہاں داری پر مبنی ہو اور تمام تعظیم شرع اور علمائے دین کو دی جاتی ہو تو ریاست کے انتظام کا دار و مدار ایک "سیکولر" حکمران پر تھا جو ریاست کی فلاح و بہبود کے لیے قانون بناتا۔ جیسا کہ پروفیسر حبیب کہتے ہیں "برنی اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں چھوڑتا کہ تضاد کی صورتوں میں ریاستی قوانین' شریعت پر حاوی ہو جاتے تھے۔" (23)

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ نظریہ ہندوؤں کے کم از کم مذہبی حقوق کا تحفظ کرتا

تھا؟ اگر برنی (جو ہندوؤں کے خلاف مسلسل لعن طعن کرتا ہے اور انہیں مصطفیؐ کا سب سے بڑا دشمن قرار دیتا ہے) کے نظریات کا اتباع کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ایک اعتدال پسند اسلامی ریاست میں بھی ہندوؤں کی حالت غیر یقینی تھی اور اس کا زیادہ تر دار و مدار شرع کی تفسیر اور ریاستی مفادات پر ہوتا تھا۔ فیروز تغلق نے خراج کو جزیہ سے الگ ٹیکس کرنے میں شرع کا جواز استعمال کیا اور برہمنوں کو کوئی استثناء دینے سے انکار کیا اس نے دہلی کے قریب واقع کچھ قدیم مندروں کو بھی تباہ کر دیا کہ یہ مسلمانوں کی گمراہی کا باعث تھے اور بداخلاقی کا ذریعہ بھی تھے کیونکہ یہاں پر مرد و زن بڑی تعداد میں جمع ہوتے تھے۔

فرد کے حقوق کی کوئی توقیر ایسی آمرانہ سطح پر نہ کی جاتی تھی۔ ایسے میں سکندر لودھی کے ایک معاملے کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جب اس نے قاضیوں سے اس امر پر فتویٰ لینا چاہا کہ تھانیسر میں واقع ایک تالاب کو جو مذہبی غسل کے کام آتا تھا' اسے بند کیا جا سکے۔ اس پر علماء نے مخالفت کی۔ یہاں نکتہ یہ ہے کہ جب فرد کے حقوق کو پابند نہیں کیا جا سکتا تھا تو بھی علماء' ہندوؤں کے تسلیم شدہ مذہبی حقوق سے آگاہ تھے۔ ہم اسے "جہاں داری" کی بنیاد پر قائم ریاست کا لازمی حصہ کہہ سکتے ہیں خواہ برنی کی اپنی رائے اس معاملے میں کچھ ہی کیوں نہ ہو۔

چشتیہ سلسلے کے صوفیائے کرام' ریاست سے الگ تھلگ رہتے تھے اور اسے برائی خیال کرتے تھے۔ انہوں نے ایک حد تک عوام کی نمائندگی کی' کمزوروں کی مدد کی اور بے چینی دور کرنے میں کردار ادا کیا۔ حکمرانوں نے ان مقبول عام برگزیدہ لوگوں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے تحفے تحائف کے ذریعے انہیں اپنا دوست بنایا اور ان کی عزلت نشینی کے باوجود ان کی خلیفانہ سرپرستی حاصل کرنے کی کوشش کی۔

14 ویں اور 15 ویں صدی کے نصف آخر میں ریاست کی جانب ایک مزید تنقیدی رویے کو ہم مقبول عام بھگتی تحریک کی نشوونما سے معلوم کر سکتے ہیں۔ صوفیا اور بھگت اس تنگ نظر اور کلیسائی ریاست کے لیے چیلنج ثابت ہوئے جس کی حمایت فخر مدبر برنی

اور دیگر نے کی تھی۔ یہ صوفیا اور بھگت خود عوام الناس کے پسماندہ طبقات سے تعلق رکھتے تھے کبیر ایک جولاہا تھا' رائے داس موچی اور گورو نانک دیہی کھتریوں کے ایک خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ لوگ غیر برہمن تھے اور عام لوگوں کے قریب تھے کیونکہ انہوں نے اپنی ابتدائی زندگی سخت مصیبتوں اور مفلسی میں بسر کی تھی۔ صوفیا کے رویے میں بھی تبدیلی آئی۔ 14 ویں صدی کے آخر میں ان کی اکثریت عام لوگوں سے نکلی اور انہوں نے مقامی زبانوں مثلاً ہندی۔ بنگالی اور پنجابی وغیرہ میں اپنی تصانیف کا کام شروع کیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ نچلی ذاتوں کے مسلمان اس وقت تک فارسی کی بجائے اپنی مقامی زبانوں میں بول چال کی زیادہ ضرورت محسوس کرتے تھے۔

بھگتی سنتوں میں زیادہ باثر کبیر' نانک اور بعد میں دادو گزرے ہیں کبیر کی مذہبی سوچ اور تبلیغ اس کا سختی سے اس بات پر کاربند ہونا تھا کہ انسان بلاتفریق نسل مذہب یا دولت برابر کے ہیں۔ گورو نانک تو انسانوں کی اس برابری میں کبیر سے بھی زیادہ آگے ہیں وہ تو ایسی ریاست کے خواہشمند ہیں جہاں بھلائی اور انصاف کا دور دورہ ہو۔

یہ ماننا پڑے گا کہ سلطنت دہلی کے منتشر ہونے اور ترک امراء کی طاقت و سطوت ختم ہونے سے استبدادی ریاست کے خلاف صوفیاء اور بھگتی سنتوں کے مقبول عام نظریات نے فضا زیادہ صاف اور وسیع المذہبی کی حالت پیدا ہو چکی تھی اور جہاں تاجروں اور کاریگروں کے لیے وسیع خلا موجود تھا۔ یہ صورتحال البتہ کئی علاقوں میں مختلف تھی مثلاً گجرات' بنگال اور دکن کی ساحلی ریاستیں' راجستھان اور گنگا کی وادی کی ریاستوں سے مختلف تھیں۔

(III)

یہ ماننا پڑے گا کہ سوریوں کے عہد میں شمالی ہندوستان کی یکجائی اور بعدازاں اکبر کے دور میں مغل یکجائی نے یہ دکھایا کہ چھوٹی ریاستوں کا زمانہ ختم ہو گیا ہے اور علاقائی طاقت کا توازن کارگر نہیں رہا۔ دراصل ایک بار لودھی شرقیوں کو شکست دے کر گنگا کی وادی کو اکٹھا کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے تو اس اتحاد کی بنیاد رکھ دی گئی تھی۔

مغلوں نے جاگیرداروں اور کلیسائی اشرافیہ کو از سرنو منظم کیا مگر دیگر سماجی طبقات اور عناصر کے لیے خلا باقی رہنے دیا۔ یہ ایک الجھی ہوئی صورتحال تھی اور ابوالفضل کی تحریروں میں ہم کلیسائی ریاست اور معاشرے کے لیے ایک مضبوط حمایت دیکھتے ہیں۔ ساتھ کے ساتھ اس میں استبدادیت کے پہلو بھی نمایاں ہیں۔ ابوالفضل کے تصور ریاست و اقتدار اعلیٰ کو اس کے معاشرے اور مذہبی و روحانی نظریئے کو سمجھنے کے تناظر مین دیکھا جانا چاہیے۔ ہندو روایت اور ساتھ ہی جلال الدین دوانی جیسے مفکرین کے خیالات سے متاثر ہو کر ابوالفضل نے انسانوں کو چار درجوں میں تقسیم کیا جن میں پہلے جنگجو' دوسرے میں کاریگر اور تاجر' تیسرے میں علماء اور چوتھے درجے میں عام افراد اور مزدور۔ مذہبی طبقات (برہمن اور علماء) کو تیسرے درجے میں رکھنے اور پہلے درجے میں نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ابوالفضل نے ان طبقات کے حد درجہ دباؤ اور خود بینی کے نظریات کو پیش نظر رکھا تھا۔ اس نے جاری سماجی حقیقت کو بھی بنیاد بنایا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ دوانی نے پڑھے لکھے طبقے کو کاریگروں اور تاجروں سے اوپر لیکن جنگجوؤں سے نچلے درجے میں رکھا ہے۔ (27)

البتہ ہندوؤں سے اپنے آپ کو فاصلے پر رکھنے کی خواہش کرتے ہوئے ابوالفضل' لوگوں کی درجہ بندی کی بنیاد کے لیے وراثتی یا پیدائشی خصوصیات پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ وہ کئی طبقات کی خصوصیات کا حوالہ دیتے ہوئے ان کی شناخت آگ۔ ہوا۔ پانی اور مٹی سے کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ یونانیوں کا حوالہ بھی دیتا ہے جنہوں نے انسانوں کو تین درجوں میں ان کی خوبیوں کے لحاظ سے اس طرح تقسیم کیا تھا: شرفاء' رذیل اور درمیانے۔ یہ آگے چل کر مزید 9 درجوں میں منقسم تھیں جنہیں ہم یہاں نظرانداز کریں گے۔ اشراف میں وہ لوگ شامل ہیں جو خالص ذہانت' عقلمندی' انتظامی امور چلانے کی اہلیت' تصنیف و تقریر' دلیری جیسے فوجی فرائض کی انجام دہی وغیرہ جیسے اوصاف سے مالا مال ہو۔ رذیل اور درمیانے طبقے کے لوگ مختلف پیشوں کے حامل تھے ان میں ایسے تھے جو انسانی خوشحالی اور فلاح کے درپے ہوں مثلاً غلے کے ذخیرہ اندوز' وہ جو نیکی کے مخالف ہوں مثلاً بھانڈ اور ایسے کاروبار جیسے نائی' چمڑے کے رنگساز' رسے

پر ناچنے والے' یا جھاڑوکش وغیرہ۔ قصائی اور ماہی گیر جنہیں جان لینے کے علاوہ کوئی دوسرا کام نہیں آتا تھا وہ بھی اسی میں شامل ہیں۔ انہیں دوسروں سے میل ملاپ کی ممانعت تھی اور وہ شہر میں الگ تھلگ رکھے جاتے تھے۔ کردار کے لحاظ سے یہ طبقے "برے رجحان اور رویے" کے حامل تھے جس کو کسی ہمسائے کی بہتان طرازی اور عیوب ظاہر کرنے سے ثابت کیا جا سکتا تھا۔ (29)

درمیانی طبقہ ایسے مختلف کاموں اور پیشوں پر مشتمل تھا جو کہ ضروری ہوں مثلاً زراعت اور دیگر میں رنگریز یا پھر ترکھان' لوہار اور چاقوؤں کے پھل بنانے والے وغیرہ۔ اس طبقے میں کہیں کہیں نیک اور قدرے خوشحال لوگ بھی تھے جن کے خیالات کو ان کے اچھے رویوں کی بنا پر برداشت کیا جاتا تھا۔ (30)

انسانوں کے بارے میں خاص طور پر نچلے طبقات جنہیں کمتر اور رذیل کہا جاتا تھا' ابوالفضل کے نظریات ہم عصر اعلیٰ طبقات کے تعصبات کا پرتو تھے۔ یہ بات تو واضح تھی کہ نچلے طبقات کو ریاستی طاقت میں حصہ دار نہ ہونا چاہیے اور انتظامیہ کا کام صرف ان کے سپرد ہو جو اونچی ذات اور اعلیٰ نسب خاندانوں سے تعلق رکھتے ہوں۔ ابوالفضل کے سماجی تصورات نے اس کے نظریہ ریاست پر کئی طریقوں سے اثر ڈالا۔ ایک طرف تو ان بڑے طبقات کا وجود معاشرے میں شاہی رویے کے لیے جواز رکھتا تھا اور صرف اعلیٰ اوصاف کا حامل بادشاہ ان طبقات کو کنٹرول کر سکتا۔ دوسرے ایک بادشاہ کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ معاشرے میں استحکام پیدا کرے۔ نہ صرف فرقہ واریت کو ابھرنے سے روکے بلکہ اس کے لیے لازم تھا کہ ان تمام طبقات کو ان کی مقررہ اور مخصوص جگہ پر قائم رکھے اور ان کی ذاتی صلاحیت کو دوسرے کی عزت اور دنیا میں پھلنے پھولنے کے لیے استعمال کرے۔ (31)

اکبر کا کہنا تھا کہ داروغہ کو خبردار ہونا چاہیے یہ دیکھنے کے لیے کہ کوئی حریص اپنا پیشہ نہ چھوڑ بیٹھے۔ ایک اور جگہ وہ شاہ طہماسپ کے قول کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہے "جب کوئی کمتر علم حاصل کرتا ہے تو وہ ایسا اپنے فرض کی قیمت پر ہی کرتا ہے۔" (32)

باوجودیکہ مذہبی ریاست کا تصور کسی حد تک "صلح کل" کے تصور سے مختلف تھا اور یہ کہ ریاست کو مختلف مذاہب کے پیروکاروں میں تفریق نہ رکھنا چاہیے ابوالفضل کہتا ہے "ہر مذہب کے بزرگ دربار میں جمع ہوئے اور چونکہ ہر مذہب میں کچھ اچھائی بھی ہوتی ہے۔ ہر ایک کی کچھ توصیف بھی ہوئی۔ انصاف کی روح کے مطابق کسی فرقے کی برائی اس کی اچھائیوں پر پردہ نہیں ڈال سکتی۔ دوسرے' دربار خلافت میں صلح کل کے مسئلے کو توقیر دی گئی اور نوع انسانی کے مختلف قبائل نے روحانی اور مادی کامیابیاں حاصل کیں۔ (33)

ابوالفضل کے مطابق ایک حکمران جسے "فر ایزدی" ودیعت کی گئی ہو' انصاف کی سوجھ بوجھ' روشن خیالی اور رحم کے رنگ میں رنگا ہونا چاہیے۔ بظاہر انہی حقائق کی بنیاد پر ابوالفضل کہیں بھی سخت کلامی نہیں کرتا اور نچلے طبقات کے خلاف کاروائیوں کی وکالت نہیں کرتا۔ جیسے کہ فخرمدبر اور برنی کرتے ہیں۔ دراصل مذہبی ریاست کا مضبوط حامی ہونے کے باوجود وہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ شاہی ملازمت میں باصلاحیت افراد لیے جائیں خواہ ان کا سماجی پس منظر کچھ ہی کیوں نہ ہو چنانچہ وہ بیان کرتا ہے کہ اکبر کو جوہر قابل کی پہچان ہے وہ مختلف طبقات کے افراد کی عزت کرتا ہے انہیں فوجی عہدوں پر تعینات کرتا ہے اور انہیں عام سپاہی کے عہدے پر ترقی دے کر اعلیٰ رتبے پر فائز کرتا ہے۔ (34) 98-1597ء میں جب شہزادہ دانیال کو الہ آباد بھیجا گیا تو اکبر نے اپنے انہی نظریات پر زور دیا۔ "فرد کی شخصیت سے اس کی اعلیٰ نسبی اور ذات کا تعین کرو نہ کہ اس کے آباؤ اجداد کی اچھائی یا برائی سے۔" (35)

روشن خیال' انسانیت اور برداشت جیسی خوبیوں کی حامل ریاست سے متعلق ابوالفضل کا تصور ایک ایسی قطعی شاہی حکومت سے ہے جو ایک بڑے اخلاقی اور روحانی صلاحیتوں سے مالا مال حکمران کے زیر نگیں ہوا اور اسے منشائے ایزدی کی تائید حاصل ہو اور مذہبی طبقے سے اپنے جائز ہونے کی سند کی ضرورت نہ پڑے۔ اس کی تہ میں ترک النسل مغل قبائلی نظریہ بھی کار فرما تھا جس کے مطابق منتخب رہنما کو مکمل اور غیر متزلزل وفاداری کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس حد تک یہ ان افغان قبائلی روایات سے

یکسر مختلف تھا جہاں رہنما' برابر کے لوگوں میں سے پہلا ہوتا ہے مغلیہ تصور (جو اپنی طرز میں موروثی تھا) کے مطابق اعلیٰ۔ اور امیر جو بادشاہ کی خدمت میں ہوں محض اس کے "نوکر" ہوتے ہیں یہ اصطلاح حکمران کو پوری آزادی دیتی تھی کہ وہ جسے چاہے اپنی خدمت کے لیے منتخب کرے۔

اگرچہ ابوالفضل نے ریاست اور اقتدار اعلیٰ کا اپنا تصور قدیم ایرانی روایات سے کشید کیا تھا تاہم اس بات میں بہت کم شبہ ہو گا کہ ایک سیکولر کثیرالمذہبی ریاست' جس کا حکمران طبقہ مختلف نسلی اور مذہبی دھڑوں سے لیا گیا ہو' اپنی نوع میں یوں تو کلیسائی ہو لیکن کسی حد تک وسیع ظرف کی حامل ہو' عوام سے معاملات میں انسانی رویہ روا رکھتا ہو' سب کے لیے یکساں انصاف کے تصور پر قائم ہو خواہ ان کا تعلق کسی بھی مذہب نسل یا رتبے سے ہو' درحقیقت ایک ایسی مثال ریاست تھی جو کہ اس وقت کے ایشیا یا یورپ میں جاری دیگر ریاستوں سے کہیں آگے تھی۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ ابوالفضل' اپنے عہد میں جاری سیاسیات کو بیان کرنے میں کہیں بھی "دارالسلام" یا "دارالحرب" کے الفاظ استعمال نہیں کرتا کیونکہ ایسے امتیازات مزید کارگر نہ رہے تھے اور ایسا ہی جواز اس نے جزیہ ختم کرنے کے لیے بھی پیش کیا۔ اکبر کی مہمات' ہوس ملک گیری کی بنیاد پر نہ تھیں بلکہ سارے ہندوستان میں ایسی سیاسی حکومت قائم کرنے کے منصوبے کا حصہ تھیں جو انصاف اور برداشت پر مبنی ہو یا ایسی ریاست جو کہ "دارالصلح" کہلا سکے۔

دو سوال پیدا ہوتے ہیں: اول' ابوالفضل کے نیک مقاصد کس حد تک نافذ تھے؟ دوئم' ایسی کثیرالمذہبی' متحمل مزاج' وسیع الذہن اور سیکولر ریاست اکبر کی وفات کے بعد کیوں اپنے آپ کو قائم نہ رکھ سکی؟ اور زیادہ مخصوص اسلامی ریاست کی بحالی کے مطالبات پر کیوں منتج ہوئی؟ پہلے سوال کا جواب تو ایک مفصل مطالعے کا متقاضی ہے جس کی گنجائش اس مقالے کے دائرے سے باہر ہے البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جبکہ اکبر کے عہد میں مذہبی رواداری کی روایات مضبوط ہو رہی تھیں' جزیہ اور اسی طرز کے دیگر ٹیکس ختم ہو چکے تھے تو فطین افراد کے لیے عہدوں کے دروازے ایک محدود طریقے پر کھولے گئے۔ یہ سخت سانچہ قدرے اس وقت نرم کیا گیا جب غریب اور

کنگال برہم بیربل یا کھتریوں میں سے ٹوڈرمل اور رائے پتراس اور ایک بڑی تعداد میں کائستھ لوگوں پر جن کو پڑھے لکھے لوگوں کے طبقات سے لیا گیا تھا اور وہ شاہی ملازمت میں نائب منتظم کے عہدے تک جا پہنچے تھے۔ اس کے علاوہ فتح خاں فیل بان دو ہزاری کے رتبے پر مہتر خان خاصہ خیل دربان سے ترقی کرتے کرتے اکبر آباد کے قلعے کا قلعہ دار مقرر ہوا اور تین ہزاری کا رتبہ پا کر رئیس ہو گیا۔ اسی طرح میاں گڈا جو ذات کے لحاظ سے کلال (شراب کشید کرنے والا) تھا اور شاہی محل میں اور دیوان عام و خاص غسلخانہ کا دربان ہوا کرتا تھا اس کے بیٹوں نے ترقی کی اور امراء میں شامل ہوئے۔ (36) اسی وقت میں، مغل حکمران مختلف نسلی گروہوں مثلاً مغل اشرافیہ، شیخ، افغان، راجپوت اور دکنی وغیرہ کی الگ شناخت بنانے میں سنجیدہ تھے چنانچہ اورنگ زیب کے عہد کے آخر میں شہزادہ اعظم نے ایک شخص کو ملازمت سے اس لیے فارغ کر دیا کہ اس نے 150 ذات کا منصب اپنے آپ کو اعلیٰ نسل کا ظاہر کر کے حاصل کیا تھا جبکہ وہ ذات کا حجام تھا۔ اسے سزا کے لیے کوتوال کے حوالے کر دیا گیا تاکہ آئندہ ایسی ذاتوں (اقوام) کے افراد اپنے آپ کو مغلوں کے درجے کا ظاہر نہ کر سکیں۔ (37)

یہاں تک کہ نچلے طبقوں یا غریبوں اور کمزوروں میں سے ریاستی ملازمت تک پہنچنے کے محدود مواقع اپنی جگہ سماجی اور اخلاقی اہمیت کے حامل تھے اور انہیں یہاں کمتر نہیں سمجھنا چاہیے اس سے دیگر سماجی طبقوں کے لیے اختیارات استعمال کرنے کی خواہش اور حکمران طبقے کی سماجی بنیادوں کو وسیع کرنے کا موقع ملا البتہ 17 ویں صدی نے جہاں بنیادی کلیسائی ریاست اور حکمران طبقے کی، نچلے طبقوں کے لیے سخت متعصبانہ روش کو دیکھا وہاں نچلے طبقات مثلاً بڑے کاریگروں، خود کاشت زمینداروں اور تاجروں کے ایک طبقے کو ریاست کی سیاسی اجتماعیت اور معاشی ترقی کے مواقع میں ترقی اور خوشحالی میں حصے دار بنتے بھی ملاحظہ کیا نتیجتاً وقت کے ساتھ ساتھ عدم قناعت اور جدوجہد کا ماحول بڑھنے لگا۔ ریاست کے اکبری نمونے کے لحاظ سے انتظام و انصرام نے یہ واضح کیا کہ :

i) مغلیہ ریاست اور حکمرانوں کی سماجی بنیادیں لگاتار وسیع ہوتی گئیں اور نچلے

طبقوں کو ایک بڑا خلاء میسر آیا۔

(ii) یہ کہ حکمران طبقہ درست سیکولر جذبے کی جانب مائل ہوا۔

(iii) یہ کہ بھگتی اور صوفیاء کی عوامی تحریکوں سے رواداری اور ثقافتی اجتماعیت کا بول بولا ہوا اور اس میں مضبوطی آتی گئی۔

(iv) یہ کہ بڑھتے ہوئے انتظامی اور ترقیاتی اخراجات اور خواہشات پر قابو پانے کے لیے تیز رفتار معاشی پیداوار میں اضافہ ہوا۔

17 ویں صدی مین ان میں سے کوئی بھی شرط موزوں طریقے پر پوری نہ کی گئی تھی۔ کسی بھی اشرافیہ طبقے کے حامل ملک کی طرح جہاں حکمران طبقہ تشکیل دیا جاتا ہے اور بیرونی عناصر کو اس طبقے میں کم ہی آنے دیا جاتا ہے اور یہی کچھ مغلوں اور راجپوتوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ راجپوت راجے ایسی حکومتوں کے بارے میں بہت گہرا تصور رکھتے تھے اور سماجی سہولتوں کا دار و مدار' ذاتوں پر ہوتا تھا۔ ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انہوں نے مرہٹوں کے بطور روٴسا' شمولیت کا کبھی خیر مقدم کیا ہو جنہیں وہ سماجی طور پر اپنے برابر نہیں سمجھتے تھے یا پھر انہیں "کھشتری" کا درجہ دیتے تھے جیسا کہ راجہ جے سنگھ کے شیواجی پر تبصرے سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے اورنگ زیب کے حضور کیا اور کہا کہ کوئی اعلیٰ نسل راجپوت اس کی چھوئی ہوئی غذا نہیں کھائے گا اور نہ ہی اس سے رشتے داری قائم کرے گا۔ (38) راجپوتوں کی' جاٹ کاشتکاروں سے مخاصمت اور بیزاری اس علاقے میں معروف ہے جیسا کہ راجپوت رجواڑے اورنگ زیب کے دور میں جاٹوں کی سرکوبی کے لیے کلیدی کردار ادا کرتے رہے 17 ویں صدی کے نصف آخر میں مغلوں' ایرانی اور تورانی امراء کی' افغان اور ہندوستانی مسلمانوں سے کشیدگی بھی اشرافیہ میں فرقہ واریت کے بڑھنے کی ایک وجہ تھی کیونکہ یہ لوگ خاموشی سے ملازمتیں اختیار کرتے اور رفتہ رفتہ ان کی تعداد اور اہمیت بڑھتی چلی جاتی۔

مغل شہنشاہوں نے مختلف نسلی اور مذہبی اور علاقائی گروہوں میں ایک توازن برقرار رکھنے کی کوشش کی تاکہ وہ حکمرانوں کے خلاف متحد نہ ہو سکیں۔ اس سے اندرونی طبقے کو فائدہ ہوا اور ایک واضح حد تک مغل حکمران طبقے اور ریاست کی سماجی و

نسلی ہیئت کی حامل بنیاد کو وسیع کرنے کی مؤخر حوصلہ شکنی کی گئی۔

عوامی سطح پر "وحدت الوجود" اور "ادوتیا" کے تصورات صوفی ازم اور بھگتی تحریک میں شامل ہو چکے تھے اور اس نے سوچ کا ایک ایسا طاقتور دھارا قائم کر دیا تھا جس نے جہانگیر اور کئی دیگر کو متاثر کیا۔ چشتیہ اور سیلانی صوفیاء اور نرگونہ بھگتی کے بزرگ جیسے دادو اور رجب وغیرہ نے رواداری اور سماجی انصاف کا اپنا پیغام لوگوں تک پہنچایا۔ مزید برآں انہوں نے خدا سے محبت اور عقیدت کو مذاہب کے نوشتوں پر زیادہ فوقیت دی۔ دادو تو اس میدان میں اتنا آگے چلا گیا تھا کہ کہتا تھا کہ اس کا صحیفوں پر کوئی یقین نہیں ہے۔ وہ اپنے آپ کو ہندو یا مسلم کچھ نہیں کہتا تھا بلکہ ایک غیر مسلکی نظریئے پر قائم تھا جسے "نباخ" کہتے تھے۔ (39) آزاد خیال صوفیاء کی تعلیمات بھی کم و بیش ایسی ہی تھیں۔

مسلم علماء اور برہمنوں نے اس لازمی سیکولر نظریئے کی سختی سے مخالفت کی چشتیہ' سور اور تلسی جو کہ شمالی ہندوستان میں بہت مقبول روائتی صوفیاء اور بزرگ تھے انہوں نے ایک شخصی موجود خدا سے عقیدت کی وکالت کی۔ کٹر مسلمانوں پر اس کا رد عمل باقی باللہ' شیخ احمد سرہندی اور نقشبندی تحریک کی صورت میں برآمد ہوا۔ انہوں نے "وجودی" نظریئے کو مسترد کیا' شرع کے مطالعے اور اسلام اور علماء کی برتری پر زور دیا۔ ان کے مطابق ہندوؤں سے برابری کی سطح پر سلوک کرنے کی بجائے انہیں "ذمی" سمجھا جائے کیونکہ وہ علیحدہ اور ماتحت لوگ تھے۔ مغل حکمران طبقے نے پہلے تو کٹر مذہبی مخالفت کو جھٹکنے کی کوشش کی اور بجائے اس کا مقابلہ کرنے کے انہوں نے انصاف رواداری اور سائنس اور روشن خیالی کی بنیادوں پر قائم ایک محدود سیکولر ازم کو آگے بڑھانے کی کوشش کی اور علماء سے مفاہمت کر کے ان کے بڑھتے ہوئے دباؤ میں آ گئے۔

17 ویں صدی ہندوستان میں متعدد جہتوں اور رجحان کی صدی تھی۔ اس صدی کے آخر میں ملک کی علاقائی وحدت اورنگ زیب کی حکومت میں نقطہ عروج پر پہنچ گئی۔ اسی وقت علاقائی خود مختاری کے اصولوں کا دعویٰ کیا گیا۔ مختلف گروہوں نے

اسے از سرنو زندہ کیا جن میں مرہٹے' افغان' سکھ اور جاٹ شامل تھے اور اس میں مذہبی مخصوصیت کا بھی ساتھ تھا۔ ثقافتی سطح پر مغل دربار اور حکمران طبقہ کم و بیش سیکولر اقدار پر کاربند تھا اور وسطی ایشیا' ایران اور ہندوستان کی شاندار ثقافتی اقدار پر آزادی سے عمل پیرا تھا۔ نئی مغل قیادت (جو مختلف النسل مذہبی گروہوں سے تشکیل ہوئی تھی) نے نئے ثقافتی زاویے تلاش کیے جن کی جھلک عمارات' موسیقی' مصوری' انداز اطوار اور اس عہد کے ادب میں ملتی ہے۔ اگر ثقافت کو بطور مواصلات کے دیکھا جائے تو یہ تمام اصناف اہم تھیں۔ بہت زیادہ اہمیت حاصل کرنے والی زبانیں فارسی اور ہندی تھیں۔ افسوس ہے کہ دونوں کا الگ الگ مطالعہ کیا جاتا ہے حالانکہ یہ واضح ہے کہ 17 ویں صدی میں دونوں زبانوں میں تخلیقی کام ہوا اور ان کی حمایت اور سرپرستی کرنے والوں میں مغل اشرافیہ' ملازمین' نائب منتظمین (کائستھ اور کھتری وغیرہ) اور تاجر پیشہ افراد کے علاوہ خودمختار راجاؤں اور ان کے درباریوں کی ایک بڑی تعداد شامل تھی۔ ہندی بھگتی شاعری سے انسیت دور دراز تک پھیل گئی اور اس کی تصدیق "فواد الفواد" عبدالوحید بلگرامی کی "حقائق ہندی" اور خود بدایونی سے ہوتی ہے چنانچہ عبدالرحیم خان خاناں کے عروج سے بہت پہلے شیخ گدائی جو صدر کے عہدے پر مامور ہوئے' انہوں نے فارسی اور ہندی دونوں میں اشعار کہے۔ (40) یہ تمام تحریریں بلاشبہ نئی مشترکہ حکمران جماعت کے فائدے کے لیے تھیں جو کہ ملک میں پھل پھول رہی تھی۔ 17 ویں صدی میں اکبر کے بڑے پیمانے کے ترجمے دارا کی کوششوں سے جاری رہے ان میں مذہبی کتب کے علاوہ "سنگھاسن بتیسی' طوطا مینا اور پنج تنتر" بھی شامل تھیں جن کا پہلے ترجمہ ہو چکا تھا۔ "مہابھارت" اور "رامائن" بھی اب اس نئے گروپ میں شامل ہوئیں اور اس میں حیرانگی کی کوئی بات نہیں کہ مغلوں نے فارسی کے علاوہ ہندی کی بھی سرپرستی کی۔

جبکہ ہندو اور مسلم رؤسا بظاہر اپنی روحانی غذا اپنے اپنے عقائد اور عبادات سے حاصل کرتے تھے تو وہاں مشترکہ انتظامی تجربات کو آپس میں بانٹنے کا بھی مسلمہ دستور تھا۔ یہ اہم ہے کہ شیخ احمد سرہندی کے کٹر مذہبی نظریات نے مغل حکمران طبقے میں

خاص جگہ نہ پائی۔ اسی طرح اورنگ زیب کے کٹر نظریات اور اس کی علماء سے تال میل کو اس کے بہت سے امراء پسند نہ کرتے تھے۔ (41) چنانچہ یہ امر حیران کن نہیں ہے کہ ملاؤں سے اس کی قربت اور بعض ایسے ہی سخت مذہبی اقدامات جیسے جزیہ کو دوبارہ نافذ کرنا اور راجپوتوں کی سرکوبی وغیرہ کو اس کے بہت سے درباری ناپسند کرتے تھے چنانچہ اس کی وفات کے بعد اس کی یہ پالیسیاں اس کے پسندیدہ افراد مثلاً اسد خاں اور اس کے بیٹے ذوالفقار خان نے تبدیل کر دیں۔ (42)

چنانچہ 17 ویں صدی میں اورنگ زیب کی سخت اسلامی ریاست بحال کرنے کی کوششوں کی بنا پر ایک سیکولر طرز کی ریاست جو تمام مذاہب کے لیے یکساں ہو' اسے مقبولیت کا درجہ نہ مل سکا۔ لیکن اس نے حکمران طبقے کی مخلوط جمیعت کو مسترد نہیں کیا اور اسے مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ 18 ویں صدی میں جو کچھ سامنے آیا یا قائم کیا گیا تو وہ شاہ جہانی خصوصیات کی حامل ریاست ہی تھی جس میں گو اسلام کی بالادستی تو موجود تھی مگر غیر مسلموں پر کوئی امتیازی ٹیکس مثلاً جزیہ وغیرہ عائد نہ کیا گیا تھا اور ایک مخلوط حکمران جماعت اور ثقافت سرگرمی سے پھلتی پھولتی رہی۔ جہاں تک ریاست کے نظری پہلو کا تعلق ہے تو اسے درحقیقت مغلوں کی میراث سمجھنا چاہیے۔

17 ویں صدی میں ترقیاتی مسائل کے بارے میں ملکی اور غیر ملکی مفکرین نے کئی ایک سوالات اٹھائے ہیں۔ یہ دلیل دی گئی ہے کہ مغل ریاست قائم ہونے کے بعد نہ تو مسلسل معاشی ترقی کی ضمانت دے سکی اور نہ ہی سماجی انصاف ہی مہیا کر سکی۔ اور مزید یہ کہ حکمران طبقے کو معاشی ترقی سے نہ تو کوئی دلچسپی تھی اور نہ ہی انہوں نے اس کے لیے کوئی ترغیب ہی دی۔ یہاں تک کہ ان کے پاس معاشی ترقی کا کوئی نظریہ ہی نہیں تھا کہ اس کی شباہت کو ان مذہبی نظریات پر تراشا گیا تھا جن میں ایسی چیزوں کو سطحی اور غیر متعلق سمجھا جاتا ہے۔

یہ نظریہ کہ ایشیا یا ایسے ہی علاقوں میں روایتی مذاہب کو معاشی ترقی سے رغبت نہ تھی آج اس کو ماننے والوں کی تعداد اتنی نہیں ہے کہ ہم کو آگے بڑھنے سے روک دے۔ ترقیاتی نظریئے میں زرعی ترقی کے عمل کو ہم پہلے پہل "ارتھ شاستر" میں دیکھتے

ہیں- نئی جگہوں پر یا پرانے کھنڈرات پر نئے گاؤں بسانا' زیادہ آبادی کے علاقوں اور ہمسایہ علاقوں سے لوگوں کو منتقل کرنا- کاشتکاروں کو غلہ' مویشی اور رقم مہیا کرنا اور غیر کاشتکاروں سے زیادہ سے زیادہ زمین ضبط کر کے اہل کاشتکاروں کو دینا اور بٹائی کی بنیاد پر زمینداری وغیرہ اس نظریئے کے حصے تھے (43) 7 ویں صدی عیسوی سے شروع ہونے والی جاگیردارانہ مملکت میں ریاست کی طاقت اور وسائل کمزور پڑتے گئے اور ایسی ترقیاتی پالیسی کا نفاذ مقامی حاکموں اور جاگیرداروں پر نہ ہو سکا-

جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ دہلی سلطنت کے قیام سے ایک مضبوط مرکزی حکومت نے رفتہ رفتہ ترقی کی اور یہ زرعی شعبے کی تعمیر و ترقی اور بہتری میں اپنا بڑا کردار ادا کرنے کے لیے تیار تھی- محمد تغلق کی ریاستی پالیسی جس میں آفات یا انسانوں کی وجہ سے زرعی شعبے میں پیداوار دوبارہ جاری کرنے کے لیے تقاوی قرضے دیئے جاتے تھے- اس میں اعلیٰ درجے کی فصلوں مثلاً گنا- تیل کے بیج' کپاس' نیل وغیرہ کو کمتر درجے کی فصلوں کے مقابلے پر متعارف کرایا گیا اور آبپاشی کے بندوں کو بہتر بنایا گیا- کنوؤں کے لیے تقاوی قرضے اور ایک نئے رہٹ کی ایجاد وغیرہ اس میں شامل تھے- یہ پالیسی سوریوں اور مغلوں کے دور تک جاری رہی-

اکبر کے گورنروں کو جاری کردہ ایک فرمان کے مطابق' انہیں زراعت کو ترقی دینا دہقانوں کو خوش رکھنا اور تقاوی قرضے تقسیم کرنا لازم تھا تاکہ بستیوں' دیہاتوں' قصبوں اور شہروں کی تعداد سال بہ سال بڑھائی جا سکے- عامل گزار کو حکم تھا کہ وہ زمین کے متعلق آگاہی رکھے (کیونکہ مختلف اضلاع میں زمین کی قدر و قیمت مختلف تھی) اور بعض زمینیں' خاص فصلوں کے لیے مخصوص تھیں- (44) اس ہدایت کو جانشین مغل حکمرانوں نے دہرایا اور اس کا تذکرہ اورنگ زیب کی ان ہدایات میں ملتا ہے جو ویسے تو راسخ دس کروڑی کو جاری کی گئیں لیکن تمام اعلیٰ افسران مال کے لیے تھیں انہیں حکم تھا کہ زیر کاشت رقبے میں اضافہ کریں- ادنیٰ اجناس سے اعلیٰ اجناس کی طرف راغب ہوں اور کسی بھی قابل کاشت رقبے کو جہاں تک ہو سکے خالی نہ چھوڑیں- (45)

یہ دلائل بھی دیئے جاتے ہیں کہ یہ حکمت عملی زیادہ تر ناکام ہو گئی یا اچھے نتائج

نہ لا سکی کیونکہ نظام میں نقائص موجود تھے۔ برنیئر کے بقول جاگیرداروں کو اپنی جاگیروں کی طویل المیعاد ترقی میں کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ وہ منقولہ تھیں۔ (46) اس کی حمایت کرتے ہوئے عرفان حبیب دلائل دیتے ہیں کہ بھاری مالیہ اور اس کو آنکنے کا طریقہ کار' زراعت کے شعبے میں مقامی سطح پر روپیہ لگانے میں کافی وسائل باقی نہیں چھوڑتا تھا چنانچہ دہقانوں میں بے چینی کے اثرات نظر آتے ہیں اور مملکت کے زوال میں یہ ایک اہم عنصر ہے۔ (47)

جبکہ کاشتکاروں کے ایک بڑے طبقے کا استحصال جاری تھا تو حالیہ تحقیق سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس طبقے میں ایک چھوٹا سا گروپ ایسا بھی تھا جس کے پاس ذرائع تھے اور وہ اپنے طبعی وسائل' کاشت کی بہتری اور وسعت میں استعمال بھی کرتا تھا۔ یہ وہ خود کاشت لوگ تھے جو مراعات یافتہ تھے اور دیہاتی کمیونٹی پر غالب تھے۔ انہوں نے سرمایہ کاری کی اور اعلیٰ اجناس کی پیداوار کی حکومتی پالیسی سے' سب سے زیادہ روپیہ کمایا۔ انہوں نے بالخصوص نئی اجناس جیسے مکئی' آلو' سرخ مرچ اور تمباکو وغیرہ کی کاشت بہت تیزی سے پھیلائی۔ 17 ویں صدی کی آخری دہائی اور اٹھارویں صدی کے اوائل میں مشرقی راجستھان میں اس بات کے شواہد ملتے ہیں کہ دیہاتوں میں مالدار طبقہ اس سارے عمل کے پیچھے تھا۔ یہاں تک کہ اس وقت بھی جب کہ مغلیہ سلطنت کا زوال شروع ہو چکا تھا۔ (48) چنانچہ جاگیرداروں کو زراعت کے پھیلاؤ اور بہتری کی پالیسی کے لیے بنیادی طور پر ذمے دار ایجنٹ ٹھہرانا غلطی ہو گی۔ اگرچہ ریاست نے انہیں براہ راست زرعی ترقی کا ذمے دار ٹھہرایا تھا اور یہ طے کیا تھا کہ انہیں الاٹ شدہ جاگیر کا پورا "جمع" ساری قابل کاشت زمین کی پیداوار پر ادا کرنا تھا۔ اب وہ بڑے جاگیردار یا امراء جن کی زمینیں' جاگیروں کی زمین کا ایک بڑا حصہ تھیں' درباری سیاست' فوجی مہمات اور شہری زندگی کی آسائشوں کو دیہی معاملات پر زیادہ ترجیح دیتے تھے۔ بتایا جاتا ہے کہ اس میں جاگیروں کی تیزی سے منتقلی کرنے کے بڑھتے ہوئے خدشات بھی شامل تھے اور ایسا خاص طور پر دکن میں 17 ویں صدی کے دوسرے نصف میں ہوا۔ جبکہ ایسی منتقلیاں انتظامی طور پر نقصان دہ تھیں' دو حقائق پیش نظر رہنا چاہئیں : اول'

چونکہ کاشتکار عام طور پر اپنا مالیہ ان زمینداروں کے ذریعے ادا کرتے تھے جو وراثتی مالک ہوتے تھے تو وہ اس منتقلی کے عمل سے اتنے متاثر نہ ہوتے تھے۔ دوئم: منتقلی کا نظریہ برنیئر اور بھیم سین کے بیانات پر قائم ہے۔ برنیئر نہ تو مغل انتظامی طریقے سے واقف تھا اور نہ ہی اس نے دیہات میں زیادہ وقت گزارا تھا۔ جہاں تک بھیم سین کا تعلق ہے۔ (49) اس کے اقوال کو دکن پر لاگو کیا جا سکتا ہے جہاں وہ ملازمت کرتا تھا۔ نیز اس کا اطلاق چھوٹے منصب داروں پر ہوتا ہے جن کی حالت سے وہ زیادہ تر واقف تھا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ مرکزی حکومت جو مغلوں کے زیر انتظام چل رہی تھی اس میں موجود کمزوری نے ان منتقلیوں میں مزاحمت پیدا کی۔ ہمارے پاس دکن کی کئی ایک مثالیں موجود ہیں جہاں امراء نے لمبے عرصے تک جاگیروں پر قبضہ کیے رکھا (50) البتہ دکن میں جاگیری نظام کی بد اعمالیوں کی وجوہات' منتقلی یا بدعنوانی یا بے جاگیری ہی نہ تھیں جیسا کہ بھیم سین اور خافی خان کو شکوہ ہے۔ دکن میں اورنگ زیب کی سختی سے اپنی حکومت قائم رکھنے کی بنیاد' شمال کا مال گزاری نظام تھا یعنی باقاعدہ "تخمینہ اجراء" انتظامی اور پولیس کے فرائض سے الگ طور پر مالیہ جمع کرنے کا نظام یا فوجداری نظام کا قیام' پیادہ اور سوار فوج کا باقاعدہ معائنہ وغیرہ جیسے انتظامات کرنے والے جاگیردار' طویل المعیاد ترقیاتی مفادات حاصل کرتے تھے البتہ یہ ایک پائیدار امن اور استحکام کے دور میں ہی ممکن ہو سکتا تھا یا پھر مرہٹوں سے مفاہمت کا ہونا (جن سے اورنگ زیب سخت چڑتا تھا)۔ ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہاں کئی دیگر حلقوں میں مغلوں کے لیے بنیادی مشکل ان کی اپنی نااہلی یا نئے سماجی و سیاسی حقائق (مثلاً مرہٹے) کو دیکھنے سے انکار کرنا تھی اور جیسا کہ ہم بحث کر چکے ہیں کہ اس کی بنیاد پیداوار پر تھی نہ کہ فرسودگی یا زوال کے عناصر پر۔

ہمارے موجودہ علم میں جاگیروں کی شتاب منتقلیوں' زرعی پسماندگی یا زوال میں بمشکل کوئی بڑی وجہ ہو سکتی ہیں۔ برنیئر کہتا ہے کہ صرف ایک خاندانی جاگیردار ہی زرعی ترقی میں معاون ثابت ہو سکتا ہے اور وہی شاہی استبداد کو ختم کر سکتا ہے۔ اس بات میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ یورپ میں (سوائے انگریزوں اور ولندیزوں کے) کسی

حد تک ایسے لوگوں نے زراعت کی بہتری اور ترقی کے لیے کام کیا۔ مزید برآں راجپوت ٹھاکروں کا تجربہ بھی یہ نہیں بتاتا کہ وہ اپنے علاقوں میں ایسے طریق کار کے لیے مستعد ایجنٹ ثابت ہوئے ہوں۔ چنانچہ ہم اپنے ان دلائل پر واپس لوٹتے ہیں کہ 17 ویں صدی کے دوران میں دہقانوں کا "حق خود کاشت" کاشتکاری میں اضافے اور بہتری کا باعث ہوا۔ بعض علاقوں میں درمیانی زمیندار بظاہر ان کی مدد کرتے تھے (51) البتہ مغلوں کی' مالیہ سے متعلق گفتگو میں زمینداروں کو ایسے دشمن سمجھا جاتا تھا جو ناقابل اعتماد تھے اور قابل نگرانی و سزا تھے۔ یہ الفاظ زیادہ بڑے خود مختار اور "پیش کشی " زمینداروں کے بارے میں کہے جاتے تھے۔ درمیانی زمیندار جن کے علاقے کا باقاعدہ تخمینہ لگایا جاتا تھا' مغل انتظامی نظام کا لازمی حصہ تھا۔ تخمینے کے وقت ان زمینداروں کے حقوق اور شرائط بھی طے کر دی جاتی تھیں اور یہ "جمع" کا ایک حصہ ہوتی تھیں۔ زمینداروں کے کردار اور شرائط کو تسلیم کیے جانے سے انہیں یہ قانونی حق حاصل ہو جاتا تھا کہ وہ کاشتکاروں سے دیگر ٹیکسوں (فروحات) کا مطالبہ اور وصولی کریں۔ (53) اگرچہ سرکاری طور پر پابندی تھی تاہم مقامی اہلکاروں کی رضامندی اور حمایت سے ان کی وصولی جاری رکھی جاتی تھی ہم اب تک نہیں جانتے کہ زرعی ترقی کے عمل میں مقامی اہلکار جیسے عامل گزار وغیرہ کیا کردار ادا کرتا تھا؟ بہرحال نظریہ آتا ہے کہ سیاسی استحکام کے تحت حالات میں ان زمینداروں کی توجہ بجائے باہمی لڑائیوں کے (جو کہ ایک لازمی عنصر تھا) زرعی ترقی کی جانب زیادہ مرکوز ہو گئی۔ درمیانے اور خود کاشت زمینداروں کی حالت کی مضبوطی' سماجی تضادات اور کھنچاؤ کے بغیر نہ تھی' چنانچہ آگرہ' متھرا اور بھرت پور کے علاقے میں چھوٹے جاٹ' دہقانون اور راجپوت زمینداروں میں جھگڑے تک نوبت پہنچی۔ پنجاب میں سکھ جاٹوں کی ہندو راجاؤں سے لڑائیاں ہوئیں۔ دونوں معاملات میں یہ جھگڑا مغلیہ حکومت سے تھا جو نچلی ذات کے دہقانوں کی ابھرتی ہوئی خواہشات کو پورا نہ کر سکتی تھی چنانچہ اس نے اونچی ذات کے سرداروں اور راجاؤں کا ساتھ دیا۔

کاشتکاری کے پھیلاؤ نے ان قبائلی عناصر پر دباؤ ڈالا جو اب تک منتشر تھے اور ملک

ے، مختلف علاقوں کے جنگلات والی زمینوں پر قابض تھے۔ قبائلی لوگ بذات خود ابھی ترقی کی مختلف سطحوں پر تھے۔ کچھ اب تک شکار کی ہوئی خوراک پر گزارا کرتے تھے اور زیادہ تر' اس سارے نظام سے بیگانے تھے۔ کئی قبائل ابھی تک چراگاہوں پر گزارا کر رہے تھے اگرچہ ان میں سے کچھ نیم بیکار تھے۔ ان میں سے چند ایک نے نوابانہ ہیئت اختیار کرلی تھی اور وہ خاصے رقبوں کے مالک تھے جن میں زرعی کمیونٹی بھی شامل تھی۔ اس ضمن میں گونڈوانہ کے گونڈوں کی مثال دی جا سکتی ہے۔ 17 ویں صدی میں زراعت کے بڑھتے ہوئے کاروبار میں ایسے کروا کو کئی جدید مصنفین نے پنجاب اور سندھ کے تناظر میں دریافت کیا ہے (55) حتیٰ کہ ابوالفضل کہتا ہے کہ وہ علاقے جو اتنے زیادہ زرعی نہ تھے وہ ابھی ایسے علاقوں کی نمائندگی کرتے تھے جہاں زمین کی مسافت (پیمائش) ہو چکی تھی' باقاعدگی سے تخمینہ لگتا تھا اور مملکت کے ان علاقوں سے مختلف نہ تھی جو کہ درحقیقت زرعی طور پر ترقی یافتہ تھے (56) چرواہے قبائل کو "بٹھانے" کے مغل دباؤ کی ایک لمبی داستان ہے۔ جاٹ جو چرواہے تھے' 11 ویں اور 16 ویں صدی کے درمیان مستقل زراعت پیشہ بن گئے اگرچہ ان میں بہت سی سماجی قبائلی خصوصیات باقی رہیں۔ آہیر اور گجروں نے بھی اپنی چرواہی خصوصیات کو برقرار رکھا اور زراعت پیشہ بن گئے۔ یہ نشاندہی بھی کی گئی ہے کہ "نیم بیکار" قبیلے جو تھوڑی بہت کاشت کرتے تھے اپنی ضروریات کی تمام اشیاء پیدا کرنے سے قاصر تھے اس کا نتیجہ تجارت یا پھر قبائل کی لوٹ مار میں ظاہر ہوا۔ پنجاب میں کوہستان نمک کے "جود" اور "جنجوعے" لاکھی جنگل کے "بھٹی" وغیرہ اس کی مثالیں ہیں جبکہ لوہانی افغان بہیمانہ حملوں سے مستقل دہقانوں کی حفاظت کریں۔ گجرات کے کولیوں کی اس سلسلے میں بہت بری شہرت تھی۔ بعض قبائل جیسے راجستھان کے "منہاس" اور صوبہ اللہ آباد کے "بدریا" لٹیروں کی صورت میں سامنے آئے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کی زمینیں ان سے زیادہ تند خو راجپوتوں کے پاس چلی گئی تھیں۔ بعض صورتوں میں جیسے کہ افغانوں اور کھوکھروں کے سلسلے میں' مغلوں نے قبائلی سرداروں کو چھوٹے منصب عطا کیے تاکہ وہ پولیس کے فرائض ادا کر سکیں۔ بعض صورتوں میں مستقل زراعت پیشہ طبقات کے

ساتھ تنازعات نے قبائل کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنا ریاستی نظام وضع کریں۔ عام طور پر اس وقت جب وہ چرواہی اور بدوی زندگی کی ایک خاص سطح پر پہنچ چکے تھے مثلاً بہار کے "اجینی" اور آسام کے "دیمانا" قابل ذکر ہیں۔ (57)

اس عمل کی دو سماجی اور ثقافتی جہتیں تھیں۔ بھٹہ چارجی کے مطابق "آسام میں "دیماسا" ریاست کی تشکیل کا عمل' برہمنوں کے زیر اثر نازک دور میں داخل ہو گیا۔ برہمن پجاریوں نے دربار میں اہم مرتبے سنبھال رکھے تھے۔ حکمرانوں کا آفاقی تصور قائم کرنے کی کوشش کی گئی اور قصے تخلیق کیے گئے "روایتی دیوی" "کچائی کائی" کو "رانا چاندی" میں بدل دیا گیا اور حکمران قبیلہ و اشرافیہ نے ہندو معاشرے میں "کھشتری" کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ دیمانیوں نے میدانوں یا وادی کی زمینوں میں ہل سنبھال لئے۔ (58)

چنانچہ مغل انتظامی سیاسی اداروں کے تحت زراعت کا پھیلاؤ جاری رہا جنہوں نے ملک میں تجارت اور صنعت کے لیے بنیاد تیار کی۔ 17 ویں صدی میں ملک میں زراعت کی پیداوار' بڑھتی ہوئی صنعت اور تجارت سے نمٹنے کے لیے کافی تھی۔

نئے غیر ملکی تاجروں بالخصوص ولندیزوں اور انگریزوں اور کثیر مقدار میں ملک میں در آنے والا صرافہ اس پیداوار کا صرف ایک پہلو تھا۔ نقدی فصلوں مثلاً کپاس' نیل' تمباکو وغیرہ کی بڑے پیمانے پر پیداوار نے منڈی کی معیشت سے متعلق ترقی کی راہوں کو دیہی معیشت کے لیے کھول دیا۔ شاید اس طرح طاقتور اور بااثر خود کاشت اور درمیانے زمیندار' ایک کارخانے کی طرح تھے جس نے مزارعین یا بے زمین افراد کے استحصال میں اضافہ کیا اس طریقہ کار کو فرانسیسی تاریخ دان "مارجی ناکس" کہتے ہیں (یعنی ایسی کم زرخیز زمین کی کاشت جو بعض شرائط کے تحت کاشت کی جائے)

ہندوستان میں سرمایہ دارانہ پیداوار کی اندرونی و مخفی پہلو کو جانچتے ہوئے عرفان حبیب نے لکھا ہے کہ روپیہ' معیشت' ترقی' زراعت کے پھیلاؤ' دستکاریوں کی ترقی اور ملکی و غیر ملکی تجارت نے تاجرانہ سرمائے میں خاص طور سے اضافہ ہوا۔ مورلینڈ کے اس نظریئے سے اختلاف کرتے ہوئے کہ ملک میں مالی ادارے پستی کا شکار تھے عرفان

حبیب دلائل دیتے ہیں کہ "17 ویں صدی کے یورپی تاجر اور حقائق' ہندوستانی قرضے کے نظام پر کوئی شدید تنقید نہیں کرتے اور اسے یورپین نظام کے ساتھ بے مہری سے تقابل کرنے میں زیادہ مائل نظر نہیں آتے اگرچہ اس کی بہت سی خصوصیات ہمارے علم میں ہیں (60) البتہ وہ کہتے ہیں کہ ہندوستان اس پوزیشن میں نہ تھا کہ صنعتی سرمایہ دارانہ نظام کو ترقی دے سکے۔ اس نظام میں دستکار اور کاشتکار محض "دیہاڑی دار" ہی تھے چنانچہ جنوبی انگلستان میں صنعتی سرمایہ داری کی ترقی اپنی جگہ ایک الگ عمل تھا جسے دنیا میں اس وقت کہیں بھی چربہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ مغربی ایشیا کے لیے شہری انقلاب کا عمل ایک الگ ندرت کا حامل ہو لیکن اگر ایسی ترقی کا عمل ایک بار ہو جائے تو پھر اس کے نقل کیے جانے کا سوال ہر کہیں اٹھتا ہے اور ظاہر ہے اس کا انحصار مخصوص تاریخی شرائط پر ہو گا چنانچہ سوال یہ ہے کہ کیا 18 ویں اور 19 ویں صدی میں ہندوستان میں صنعتی سرمایہ داری نے ترقی کر لی تھی جبکہ ایسی ترقی انگلستان اور ہالینڈ میں ہو چکی تھی؟ بہ الفاظ دیگر کیا 17 ویں صدی کے دوران سماجی حالات' معیشت کی ترقی' مالی اداروں کی نشوونما' تاجرانہ سرمائے کی فراہمی اور "دادنی" نظام کے تحت دستکاریوں پر بڑھتا ہوا کنٹرول اتنی ترقی کر چکا تھا کہ ایسی ترقی ممکن ہو سکتی؟ یہاں ہمارا مقصد اس مسئلے پر بحث کرنا نہیں بلکہ یہ دکھانا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی سماجی اور مغلیہ سیاسی انتظامی اداروں نے منڈی کی معیشت پر مبنی مالی معیشت کو پروان نہیں چڑھایا اور باوجود محدود ہونے کے' تاجرانہ سرمائے کی نشوونما یہاں پر خاصی تیز رفتار تھی اور اس نے بعض ان غیر ملکی کمپنیوں کے لیے بھی سرمایہ فراہم کیا جو اس وقت ایشیائی بحرالکاہل کی تجارت میں مصروف تھیں۔ نتیجتاً" ہندوستان میں تاجرانہ سرمائے کو منوپ کے مقابلے میں کم' لیکن ترقی کے مقام تک پہنچایا جا چکا تھا۔ بہت سی صورتوں میں جیسے کہ حالیہ تحقیق بتاتی ہے کہ اپنے مغربی ہم عصروں کی مانند' ہندوستانی تاجر بنیادی طور پر ایک خاندانی نیٹ ورک کے طور پر کام کرتے تھے' پھیرے باز نہ تھے بلکہ تھوک کے تاجر تھے۔ سرمایہ کاری اور دلالی وغیرہ کرتے اور نقل و حمل وغیرہ جیسے چھوٹے چھوٹے کام' عام کارندوں پر چھوڑ دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی تاجروں نے اپنا کاروبار

نہ صرف جنوب مشرقی ایشیا' چین' مغربی ایشیا اور افریقہ کے مشرقی ساحلوں تک بڑھا لیا تھا بلکہ ایران' وسطی ایشیا میں توران اور ماسکو تک جا پہنچے تھے اور 17 ویں صدی میں ہی یورپ میں داخلے کا پروگرام بنا رہے تھے۔ (61) ہندوستانی تاجروں کی جرات' کامیابی اور تجارتی مہارت کا ذکر کرتے ہوئے ایک جدید معاشی تاریخ دان رقم طراز ہے " ابتدائی جدید دور میں دنیا کے معاشی روابط کا تجزیہ کسی یوریشین فرم میں عام اشیاء کے مطالعے سے کرنا چاہیے نہ کہ فرسودہ مشرقی و مغربی (دو طرفہ) کی بحث سے۔" (62)

اندرونی طور پر جبکہ حکمران طبقہ' بیرون ملک تجارت اور کاروبار کو ترقی دینے کے لیے مستعدی سے مداخلت کرنے کو تیار نہ تھا جیسا کہ مغربی یورپی ریاستوں میں ہوتا تھا' البتہ اپنے اپنے کنٹرول والے علاقوں میں' وہ اس میں مستعدی سے حصہ لیتے تھے۔ 17 ویں صدی کی ایک یہ خوبی بھی ہے کہ اس دور میں مغل اشرافیہ "تجارتی ذہن" کی مالک بن چکی تھی چنانچہ حکمران خاندان کے افراد جن میں حکمران' شہزادے' مادر ملکہ دیگر اہم اور قابل ذکر افسران اور یہاں تک کہ قاضی بھی ہندوستانی تاجروں یا غیر ملکی تجارتی کمپنیوں کے ذریعے تجارت میں حصہ لیتے تھے یا انہیں قرضہ دیتے تھے۔ (63) انگریزوں کے اس تبصرے کے بلاوجود (جو کہ 1614ء میں سورت میں کیا گیا) کہ "بڑے اور چھوٹے سارے تاجر ہیں" ایسے اشراف کی تعداد کم ہو سکتی ہے جیسا کہ عرفان حبیب لکھتے ہیں "البتہ ہمیں اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ طاقتور اور بڑے لوگ ان تاجروں کو کس قدر یا کتنے سود پر رقم دیتے تھے۔ 18 ویں صدی میں یہ ختم ہونے سے کارو منڈل کی تجارت پر اثر پڑا۔ (66) ہندوستان میں تمام اشرافیہ فضول خرچ تھی اور بچت کی بجائے تعیش کی زندگی کو ترجیح دی جاتی تھی' کوئی شک نہیں کہ کچھ امراء نے بھاری رقوم جمع کر رکھی تھیں (67) اسی طرح شاہی خاندان کے افراد کے علاوہ اہم امراء جیسے آصف خان' صفی خان' میر جملہ' شائستہ خان اور وزیر خان' گورنر لاہور کے' تجارت میں مستعدی سے شامل ہونے کی مثالیں رویے میں تبدیلی کی مظہر ہیں۔ یہ اہم ہے کہ ابتدائی عرصے کے قطع نظر ہم عصر مورخین' اشرافیہ کی تجارت میں شرکت یا روپیہ سود پر دینے کی کوئی مذمت نہیں کرتے ابوالفضل البتہ اشراف کو نصیحت کرتا ہے

کہ وہ نفع کی امید پر سرمایہ کاری یا مالی معاملات میں پابند ہونے میں زیادہ تر ملوث نہ ہوا کریں۔ (68)

ملک میں ایک "سرمایہ دارانہ اخلاقیات" آہستگی سے ترقی پا رہی تھی اور نرگونہ سادھو راجستھانی رجب (جو سستی کو گناہ تصور کرتا تھا اور غربت کو گزری ہوئی زندگی کی غلطی نہیں مانتا تھا) کی تحریروں میں اسے برداشت کرنے کی تلقین ملتی ہے۔ اس کے خیال میں سستی، جنس (Sex) سے بھی زیادہ طاقتور ہوتی ہے اور یہ بہت بڑی دشمن ہے کیونکہ یہ انسان کو دولت کمانے سے روکتی ہے جو اس کے ذہن اور جسم دونوں کے لیے بہت ضروری ہے اور ایسا شخص، جو اپنی سستی کی بنا پر اپنے اہل خانہ کو غربت میں مبتلا کرتا ہے تو وہ نہ صرف بے شرم ہے بلکہ اسے تو یہ حق بھی نہیں کہ وہ رام کا نام دہرائے یا لے۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ایک کنجوس (کرپن یا مہاجن) جس کی مذمت اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ دوسروں کو اپنی دولت میں شریک نہیں کرتا، اس کی نجات بھی ممکن ہے کیونکہ وہ بڑی کفایت شعاری میں زندگی بسر کرتا ہے، سختیاں جھیلتا ہے اور دولت کمانے کے لیے راستے میں حائل تمام ترغیبات کی مزاحمت کرتا ہے۔ (69)

اس چیز کا مطالعہ دلچسپ ہو گا کہ کیا ایسے جذبات دیگر تجارتی طور پر مستعد ریاستوں کے ادب میں پائے جاتے ہیں؟ البتہ اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ایک صنعتی سرمایہ دارانہ نظام وقوع پذیر ہونے والا تھا۔ غالباً مغلیہ سلطنت کی ٹوٹ پھوٹ جو سخت زکر شاہی کے حامل مغلیہ ریاستی نظام میں حامل طاقت کا منبع سختی سے کنٹرول کیے گئے جاگیردارانہ اشرافیہ کے ہاتھ میں تھا۔ ممکن ہے 18 ویں صدی میں اس سے ایک زیادہ وسیع المقاصد علاقائی حکومت کے لیے راستہ صاف ہو گیا ہو جہاں مقامی اشرافیہ، دیہی و شہری لوگوں اور تاجروں کی آواز بلند ہو۔ (70) چنانچہ اس عہد میں کئی ایک منفی خدوخال کے باوجود ریاست کی شباہت نے قابل ذکر ترقی کی۔ براہ راست یا بالواسطہ طور پر اس نے معاشی پیداوار، سماجی تبدیلی اور ثقافتی یگانگت میں مدد و معاونت کی۔ فطری میدان میں ایک معتدل اسلامی ریاست جو کہ برنی کے مطابق "جہاں داری" کے اصولوں پر مبنی تھی اسے اکبر کے دور میں "ڈی فیکٹو سیکولر ریاست" کے طور پر

ترقی دی گئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ ایک آزاد خیال اسلامی ریاست میں تبدیل ہو گئی۔ ہم نے اسے "مغلیہ ماڈل" کہا ہے۔ گو ایک معتدل اسلامی ریاست کو ابتدائی دور میں تبدیل کرنے کی کچھ ناکام کوششیں بھی کی گئیں تاہم اس نے مذہبی رواداری اور تحمل کا ثبوت دیا۔ چنانچہ 1- سیاسی طور پر بیرونی حملوں سے ملک کا تحفظ ایک لچکدار خارجہ پالیسی پر مشتمل تھا تاکہ ایک بڑے بلاک میں شامل ممالک' ہندوستان سے مخاصمت نہ کر سکیں اس لیے قدرتی جغرافیائی خدوخال کی حامل' کابل اور قندھار کی سرحد اور ہندو کش کے گرد قائم ایک مبسوط دفاعی حکمت عملی اختیار کی گئی۔ 2- سماجی طور پر دیہی علاقوں میں خارجی اور خود کاشت زمیندار' شہروں میں تاجر اور نائب منتظمین مثلاً کائستھ' کھتری' ہندوستانی وغیرہ قابل ذکر پیش رفت تھے جن کے کردار کے تعین کے لیے گہرے مطالعے کی ضرورت ہے۔ 3- معاشی طور پر 17 ویں صدی نے ہندوستان کو منڈی والی سرمایہ دارانہ معیشت کی پہلی سٹیج کی طرف بڑھتے دیکھا البتہ استعماری طاقتوں کے قبضے کے بعد' مزید ترقی اور ہندوستان کی سرمایہ دارانہ معاشی دنیا میں شمولیت کے (بطور ترقی پذیر ملک) امکانات ختم ہو گئے۔

Reference

1. E. I. J. Rosenthal, Political Thoughts in Medieval Islam, O.U.P., 1962, pp. 68-9.

1-A. Introduction to History of India told by its own Historians, 8 Vol., London, 1867 etc.

2. See Perry Anderson, Lineages of the Absolulist State, London, 1984; M. N. Pearson, Merchants and Rulers in Gujarat; C.H. Bayley, Indian Society and the Making of the British Empire; Hun Islamoghlu (ed.) The Ottoman Empire and the World Economy, O.U.P. & M.S.H. 1987; Edward W. Said, Orientalism, New York, 1978; Burton Stein, Peasant state and society in Medieval South India, O.U.P., Delhi 1980; F. Perlin, 'State

formation reconsidered, "MAS XIX, 2, 1985; Andre Wink, Land and Soverignty in India: Agrarian Society and Politics under the eighteenth century Maratha Swarajya, Cambridge, 1986; David Washbrok: Recent Trends in the Historiography of Mughal India, (paper read at Conference on Political Economics of Ottoman, Safvid & Mughal Empires", Harvard.

3. Ziauddin Barani: Fatwa-I-Jahandari, Eng tr. by Dr. Afsar Begam as Political Theory of the Delhi Sultanat; Kitab Mahal, Allahabad, n.d (originally printed in Medieval India Quarterly, AMU, Vol. III, Nos. 1 & 2, 1957 (refs. are to the latter), p. 30.
4. Fernand Braudel, Grammaire des Civilisation reprint, Paris, 1987, pp- 96-7, 100.
5. Fakhr-I-Mudabbir, Adab-ul-Harb-was-Shujaat, Ethe. 2767, f. 49a.
6. Ibid, ff. 49a.-b.
7. See Savitri Chandra Shobha, Social Life and Concepts in Medieval Hindi Bhakti Poetry, Delhi, 1983, pp. 86-100.
8. Barani, Fatawa, p. 177.
9. Ibid. p. 175.
10. Tulsi, Dohavali 348, quoted by Dr. Savitri Chandra supra.
11. Barani, Fatawa, p. 32.
12. Irfan Habib, Technological Changes and Society, 13th and 14th Centuries, Presidential Address, Sec II Proes. Indian History Congress 1969.
13. Barani, Fatawa, pp. 69, 54.
14. Ibid, p. 84.
15. Adabul Harb f. 47b.
16. Ibid.
17. Barani, Tarikh-I-Firuz Shahi, Bib. Ind., p. 438.
18. Barani, T.F.S., p. 39.
19. Barani, T.F.S., p. 505-6.
20. Ibn Battutah, Rehla, H.A.R. Gibb, iii 672-74. He did not prosper there. According to Battutah "This is what

happens to wealth generated in India. Few can take money from them and even the few who do so are overtaken by some calamity".

21. A division arose among the Mongols. While in Singh, Navaz Qurgun, son-in-law of Tarma-shirin, who had received favours for years from Muhammad Tuglaq, rebelled, and many Mongols joined him. But some of Mongol nobles remained loyal and were admitted to the special counselling groups of Firuz. (Barani, T.F.S. 553, 584-85, Afif Tarikh-I-Firuz-Shahi, 49-51.
22. Barani, T.F.S. 554.
23. Introduction to Fatawa, p. 6.
24. Nizamuddin Ahmad, Tabaqat-I-Akbari, Bib. Ind. Calcutta, p. 336.
25. This point has been made by S. Nurul Hasan in his unpublished Oxford thesis, "Chishti & Surhrawardi Silsilahs in N. India during the 13th and 14th Centuries". (Seen with the permission of the author).
26. See S.A.A. Rizvi, A History of Sufism in India: Vol. II, Delhi, 1983, which gives a list of such works in Hindi, Punjabi Bengali.
27. Jalaluddin Dawwani, Akhlaq-I-Jalali.
28. Ain: Bib. Ind., i. 291.
29. Ain: i. 291, ii. 237, 241.
30. Ain: i. 291, ii. 251.
31. Ain, Blochman, I p. 4.
32. Ain, iii 451. On the other hand, for absence of a sense of caste prejudice in Akbar, as exemplified by the case of Khidmat Rai Mukandi, a chandal, see A.N. iii p. 604; I. Habib Akbar and Social Inequities', Procs I.H.C. L iii, 1993, pp. 300-10.
33. Akbar Nama, Bib. Ind. P. 274.
34. Ain, Blochman, I 264.
35. A.N., iii p. 722.
36. Zakhirat-ul-Khawanin, Karachi, I pp. 218, 222, 246.
37. Akhbarat d. 18 Muh. 49 R.Y. Aurangzeb/23 May 1704 (Reference kindly provided by Dr. I. Habib).

38. Haft Anjuman. Sarkar's collection, f. 139a.
39. Savitri Chandra, Social Life and Concepts, supra pp. 41-3.
40. S.A.A. Rizvi, Alakhbani. Aligarh, 1971.
41. Athar Ali, The Mughal Nobility under Aurangzeb, Asia, 1966, p. 200; S. Chandra 'Religious Policy of Aurangzeb during the Later Part of his Reign; I.H.R. XIII Nos. 1-2, 1986-87; also in Mughal Religious Policies, the Rajputs and the Deccan, Vikas, New Delhi, 1995, pp. 194-215.
42. Satish Chandra, Parties and Politics as the Mughal Court, 1707-40, P.P.H, 2nd ed., pp. 74-75.
43. Kautilya's Arthasastra tr. R. Shamasastry, 8th ed. 1967, 131, 161-63.
44. Ain-Jarrett ii, p. 46.
45. Farman to Rasikh Das Karori, Eng. Tr. Shireen Moosvi, 'Aurangzeb's Farman to Rasikdas on Problems of Revenue Administration', 1665, in Medieval India I, Researches in the History of India, ed. I Habib O.U.P. 1992, pp. 197-206.
46. F. Bernier, Travels in Mughal India, p. 227.
47. I. Habib, Te Agrarian System of Mughal India (1556-1707), Asia, 1963, pp. 317-351.
48. S.N. Hasan, K.N. Hasan, & S.P. Gupta, 'The Pattern of Agriculure Production in the Territories of Amber, c. 1650-1750' Procs. I.H.c. 1966, pp. 249-63.
49. Bhimsen, Nuskha-I-Dilkasha ff. 139a-140b; Khafi Khan Muntakab-ul-Lubab, ii 396-97, 411-12.
50. Thus, Jan Sipar Khan, and his son Rustam Dil Khan had jagiris in Hyderabad subah for long. (J.F. Richards, Mughal Administration in Golconda, Oxford, 1975, pp. 80-81).

50a. Ibid. pp. 191-204. These are based largely on papers from the Inayat Jung Collection.

51. S. Chandra, Role of the Local Community, the Zamindars and the State in providing inputs for the Growth and Exansion of Cultivation, I.H.R. III No. 1, 1976 (reprinted in Medieval India; Society, the Jagirdari Crisis and the Village, Macmillan New Delhi,

1982, pp. 166-183).

52. Irfan Habib, Agrarian System, pp. 334-35.
53. I. Habib, Agrarian System, pp. 144-46. For the rights and perequisties of zamindars (deshmukhs and patels) in Mahrashtra see V.T. Gune, Judicial System of the Marathas; A.R. Kulkarni, Mahrashtra in the Age of Shivaji, 1969, pp. 31-43.
54. See Andre Wink, Land and Soverignty, loc. cit.
55. Chetan Singh, 'Conformity and Conflicts' Tributes and he Agrarian System of Mughal India, 'IESHR, XXV (3) 1988, pp. 319, 340; Sunita Zaidi, 'The Mughal State and Tribes in seventeenth century Sind, 'IESHR XXVI (3), 1989, pp. 343-62. See also A.R. Khan, Chieftains in the Mughal Empire during the Reign of Akbar, Simla, 1979.
56. Ibid.
57. K.S. Singh "A Study in State Formation among Tribal Communities" in R.S. Sharma and V.Jha (eds.), Indian Society, Historical Probings, Delhi, 1974.
58. J.B. Bhattacharya, The Economic Content of the Medieval State Formation Process among the masses of North East India, 'Procs. I.H.C. ii L (1987), pp. 222-23.
59. Irfan Habib, 'Potentialities of Capitalist Development the Economy of the Mughal India', Enquiry III No. 35 reprinted in Essays in Indian History, Tulika, New Delhi, 1995, pp. 180-232.
60. Ibid. p. 227.
61. Gopal, "Indian Merchants in Central Asia, 16th and 17th Centuries" Presidential Address, Sec. II Procs I.H.C., 1992 pp. 1-21; Stephen F. Dale, Indian Merchants, and Eurasian Trade 1600-1750, O.U.P. 1994.
62. Stephen Dale, ibid, p. 134.
63. Satish Chandra, 'Some Aspects of the growth of a Money Economy in India, during the Seventeenth Century,' IESHR Vol. III, No. 4, 1966, pp. 321-31.
64. Letters Received, ed., W. Foster, Vol. II, 1613-15, p. 246. Tavernier says (at Surat) "... it is the principal trade of the nobles of India to place their money on the vessels on speculation for Harmuz, Bassova, and

Mucha, and even for Bantaw, Achin and Philippines." (Tavernier I p. 31)

65. I. Habib, Potentialities of Capitalist Development loc. cit., p. 226.
66. S. Arasaratnam, Maritime Indian in the Seventeenth Century, O.U.P., 1994.
67. To quote only two examples, Ali Mardan Khan (1645) left one crore in cash and goods (Aine-I-Salik, iii 246-8) and Hafiz M. Amin K. of Ahmadabad (1683), 60 lacs rupees and 1,35,000 ashrafis (Maasir-I-Alamgiri, 226).
68. Ain Bib. Ind. I 291 (Jarrette, ii 57-58).
69. Rajjabavani (Karipan ka Anga), quoted by Mrs. Savitri Chandra, 'The Nirguna Bhakti Tradition in Rajasthan and Rajjab' (paper to the Second International Conference on Rajasthan Studies, Udaipur, 1991, memeo.), printed in Medieval India and Hindu Bhakti Policy, A Socio Culture study, New Delhi, 1996, p. 150.
70. V. Pavolv in his Historical Premises for Indian Translation to Capitalism (Eng. tr. Moscow, 1979) considerably underestimates the level of commodity production and scale of merchant-capital in pre-colonial India, dubbing it as one of the "stagnant (rather, slowly evolving) societies", a "patriarchal subsistence economy" with "pockets of capitalism". For recent discussion, see Satish Chandra, The 18th Century in India: Its Economy and the Role of the Marathas, the Jats, the Sikhs and the Afghans, and Supplement, K.P. Bagchi, Calcutta, rev. ed. 1991; Barun De, Pr. Address, Procs. I.H.C. Darwar, 1989; idem Problems of the Study of Indian History: With special reference to Interpretation of the 18th Century, Centre for Socialist Studies, Calcutta, No. 116 (mimeo); C.A. Bayley, Indian Society and the Making of the British Empire, Orient Longman; I. Wallerstein, The Modern World System I, Academic Press, 1974; Burton Stein, Eighteenth Century in India: Another View, Studies in H[illegible] No. 1 [illegible]

مذہب اور سیاست: امتزاج، تصادم اور علیحدگی

ڈاکٹر مبارک علی

مذہب اور سیاست دونوں اقتدار کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ مذہب عقیدے کی بنیاد پر لوگوں کے جذبات و احساسات کو استعمال کر کے اقتدار کے لیے راہیں ہموار کرتا ہے، تو سیاست تدبیر، زیرکی، سازش، مسلح طاقت اور لوگوں کی رائے اور اجتماعی خواہشات کے تحت۔ اپنے مقاصد کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ لہٰذا اقتدار کے حصول میں مذہب اور سیاست دونوں کے طریقہ ہائے کار میں فرق ہوتا ہے۔ مذہب سیاست کو اپنے تابع بنا کر اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ وہ الہٰی منصوبوں کی تکمیل کرے گا، لہٰذا اس کے اقتدار کی بنیاد الہٰی قوانین پر ہوتی ہے، کہ جن کے نفاذ کے بعد وہ معاشرے کی اصلاح کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں سیاست کی بنیاد اس اصول پر ہوتی ہے کہ معاشروں پر حکومت کے لیے، نظام سیاست اور قوانین کو حالات و ماحول کے تحت بدلتے رہنا چاہیے تاکہ انسانی معاشرہ ایک جگہ ٹھہرا ہوا نہ رہے۔ اور برابر حرکت پذیر رہے یہ وہ بنیادی فرق ہے جو مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے متصادم کر دیتا ہے۔

مذہب اور سیاست کے تصادم اور فرق کے نتیجہ میں تین ماڈلز ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اول، جب مذہب اور سیاست اپنی بقا کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہوئے اتحاد بنا لیتے ہیں اور ایک توازن کے ساتھ دونوں اقتدار میں باہم شریک ہو جاتے ہیں۔ اس کو ہم مذہب و سیاست کا امتزاج کہتے ہیں دوم، جب سیاست مذہب کو اپنے تابع کر کے اسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے، تیسری صورت میں ان دونوں میں تصادم اور ٹکراؤ ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں مذہب و سیاست ایک

دا سرے سے علیحدگی اختیار کر لیتے ہیں' اور دونوں علیحدہ علیحدہ دائرہ کار میں رہتے ہوئے سرگرم عمل رہتے ہیں۔

کسی بھی مذہب کی ابتداء اور اس کے پھیلاؤ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ہر مذہب ایک خاص ماحول' حالات' اور وقت میں ابھرتا اور پھیلتا ہے' اس لیے مذہب کا ردعمل اپنے وقت کے مسائل اور حالات سے ہوتا ہے' لیکن جیسے جیسے حالات بدلتے ہیں' اسی طرح سے نئے نئے مسائل سامنے آتے ہیں' اور مذہب کے لیے یہ لازمی ہوتا ہے کہ ان مسائل کو اپنی تعلیمات سے مطابقت کرتا رہے۔ لیکن ایک مرحلہ وہ آتا ہے کہ جہاں اس کی تشکیل مکمل ہو جاتی ہے' اس کے بعد مذہب کی تعلیمات میں یہ گنجائش کم ہو جاتی ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکے۔ مثلاً اسلام میں راسخ العقیدگی کی تکمیل میں ڈھائی سو سال کا عرصہ لگا کہ جس میں اس کا فقہی نظام مکمل ہوا۔ لہٰذا جب بھی کسی مذہب میں راسخ العقیدگی (Orthodoxy) کا نظام مکمل ہو جاتا ہے تو اس کے لیے تبدیلی کا ساتھ دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ تبدیلی اس کی مضبوط اور پائدار بنیادوں کو کمزور کر دے گی۔ اس مرحلہ پر مذہب کے سامنے تین راستے ہوتے ہیں۔

1- تبدیلی کے عمل سے درگزر کر کے' سختی سے عقائد پر قائم رہا جائے' تبدیلی کی ہر کوشش کو جبر و تشدد سے دبا دیا جائے یا اگر مذہبی راہنماؤں کے پاس سیاسی قوت نہ ہو تو اس صورت میں فتوؤں اور بیانوں کے ذریعہ اس کی مذمت کی جائے' اور جو لوگ تبدیلی کے خواہاں ہیں انہیں کافر' مرتد' دشمن' سازشی کہہ کر لوگوں کو مشتعل کر کے ان سے دور رکھا جائے اور کوشش کی جائے کہ لوگ ان کی بات نہ سنیں اور نہ ان کی تحریریں پڑھیں۔

2- دوسرا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ وقت کے تقاضوں اور لوگوں کی خواہشات کو دیکھتے ہوئے تبدیلی کو قبول کر لیا جائے اور کوشش کی جائے کہ انہیں مذہبی رنگ دے دیا جائے اور مذہب کی نئے سرے سے تاویل اور تفسیر کی جائے۔

3- تیسرا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ اگر ان تبدیلیوں سے مقابلہ نہ ہو سکے' اور انہیں

قبول نہ کیا جا سکے' تو پھر دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے معاشرتی سرگرمیوں سے دور ہوا جائے۔

چنانچہ پہلا ردعمل جارحانہ ہوتا ہے' دوسرا سمجھوتہ کا اور تیسرا علیحدگی کا۔

معاشرے میں وہ لوگ کہ جو تبدیلی کے خواہاں ہوتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی میں مذہب سے دست بردار بھی نہیں ہونا چاہتے۔ یہ لوگ تبدیلی اور عقیدہ میں سمجھوتہ کر لیتے ہیں' اور مذہب کی تعلیمات کی اس طرح سے تاویل اور تفسیر کرتے ہیں کہ جو ان کے مقاصد کو پورا کرے۔ اس لیے مذاہب میں نئے نئے فرقے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جب ان کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو یہ فرقے ختم ہو جاتے ہیں' اور ان کی جگہ نئے فرقے لے لیتے ہیں' مثلاً عیسائیت میں جب بورژوا طبقہ کو کاروبار میں سود کی حرمت کی ضرورت ہوئی' تو کیل ون (Calvin) (وفات : 1594) نے اپنی تعلیمات میں اسے جائز قرار دیدیا' جس نے کاروبار میں ان کی رکاوٹوں کو دور کر دیا۔ اس وجہ سے ہر مذہب میں احیاء' قدامت پرستی اور جدیدیت کی تحریکیں متحرک رہتی ہیں۔ اور کوشش کرتی ہیں کہ اپنی کامیابی کے لیے سیاسی اقتدار حاصل کیا جائے۔ کیونکہ سیاسی اقتدار کے ذریعہ یہ اپنی تعلیمات اور اپنے قوانین کو نافذ کر سکتی ہیں۔ کیونکہ اگر وعظ و تبلیغ سے دنیا تبدیل ہو سکتی' تو پھر سیاسی اقتدار کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ اس لیے موجودہ دور میں ہر مذہبی تحریک جمہوری روایات یا مسلح جدوجہد کے ذریعہ سے حکومت پر قبضہ کر کے اپنے منصوبوں کی تکمیل چاہتی ہے۔

تاریخی عمل کا ایک اہم اور غور طلب پہلو یہ ہے کہ اس میں ہر معاشرہ سادگی سے پیچیدگی کی طرف جاتا ہے لہٰذا اس صورت میں معاشرے کے اداروں' قوانین' روایات' اور رسوم و رواج اور رویوں میں برابر تبدیلی آتی رہتی ہے۔ سائنسی ایجادات اور ٹکنالوجی انسان کی زندگی میں تبدیلیاں لے کر آتی ہے۔ اس صورت حال میں ہر مذہب کے لیے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ ان تبدیلیوں کا ساتھ دے سکے۔ ایک مرحلہ پر آ کر اس کی توانائی اور تخلیقی صلاحیت جواب دے دیتی ہے یہ وہ مرحلہ ہوتا ہے کہ جب مذہب معاشرے کے دوسرے شعبوں سے علیحدہ ہو کر خود کو عبادات و روحانی

تربیت کے لیے مخصوص کر لیتا ہے۔

خاص طور سے موجودہ زمانہ میں کہ جب تبدیلی کی رفتار انتہائی تیز ہے اور علم کا پھیلاؤ بہت زیادہ ہے' ان حالات میں سیاست' معیشت' سائنس' اور ٹیکنالوجی کے امور میں پروفیشنل لوگ آ گئے ہیں مذہبی علماء کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ علم کے اس پھیلاؤ پر قابو پاتے ہوئے' مذہبی تعلیمات کو ان سے ہم آہنگ کریں۔ اسی وجہ سے اکثر معاشروں میں مذہب' سیاست و معیشت اور سائنس سے علیحدہ ہو گیا ہے اور اس کا وہ تسلط کہ جو قرون وسطیٰ کے معاشرہ میں تھا' وہ ٹوٹ گیا ہے۔

(1)

اسلامی تاریخ میں مذہب و سیاست کے درمیان جو رشتہ اور تعلق رہا ہے' اس کا اظہار خصوصیت سے عباسی انقلاب کے بعد ہوا (750) کیونکہ اس نے مذہب اور سیاست کے درمیان تصادم کو ایک فیصلہ کن حیثیت دیدی۔ چونکہ سیاسی انقلاب لانے والے اور اسے کامیاب بنانے والے ایرانی تھے اس لیے نئے ریاستی انتظام اور اداروں میں ان کا غلبہ و تسلط قائم ہو گیا۔ وہ عباسی خلیفہ کو ایرانی بادشاہ کی طرز پر مطلق العنان بنانا چاہتے تھے کہ جس کی ذات میں سیاسی و مذہبی اختیارات جمع ہو جائیں۔ اس کے مقابلہ میں علماء کی جماعت تھی کہ جو خلیفہ کو شریعت کے دائرہ میں رکھتے ہوئے اور محدود اختیارات کا حکمراں بنانے کے خواہش مند تھے۔ لیکن سیاسی و فوجی اختیارات ایرانیوں کے ہاتھ میں تھے' اس لیے اس کش مکش میں علماء کو کامیابی نہیں ہوئی اور ایرانی بیوروکریسی نے خلیفہ کو مطلق العنان بنا کر اسے ایرانی بادشاہت کے قالب میں ڈھال دیا۔ لیکن اس تصادم کے نتیجہ میں یہ فیصلہ ضرور ہوا کہ خلیفہ سیاسی معاملات و ریاستی امور میں بااختیار ہو گا' مگر وہ شریعت میں دخل نہیں دے گا اور نہ ہی اسے تبدیل کرنے کی کوشش کرے گا۔ (1)

اس کے نتیجہ میں ایک ایسا سیاسی نظام وجود میں آیا کہ جس میں حکمراں کو لامحدود سیاسی اختیارات حاصل تھے کہ جن کا نفاذ وہ بیوروکریسی کے ذریعہ کرتا تھا۔ اس نظام میں

علماء کی شرکت بطور قاضی' مفتی اور محتسب کے ہوئی کہ جس نے انہیں ریاست کا ملازم بنا دیا تھا۔ ملازم ہونے کی حیثیت سے وہ سیاست کے تابع ہو گئے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ علماء جو کہ ریاست کے ملازم تھے' یا ریاست کے وظیفہ خوار' اور مدد معاش حاصل کرنے والے تھے' وہ حکمرانوں کی خوشنودی میں مصروف رہتے تھے۔ یہ حکمراں اگرچہ علماء کی قدر کرتے تھے' ان کے وعظ اور نصیحتیں سنتے تھے' اور مذہبی رسومات کی پابندی کرتے تھے' مگر دوسری طرف جب ضرورت پڑتی تھی تو ان علماء سے اپنے مقاصد کے لیے فتوے بھی حاصل کرتے تھے' لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ علماء نے دربار کی ایرانی رسومات و آداب کہ جن میں پابوسی' سجدہ وغیرہ شامل تھے' ان کے بارے میں فتوے دے کر انہیں جائز قرار دے دیا۔ اس طرح نماز' روزے اور دوسرے اسلامی ارکان سے انحراف کے لیے بھی حیلے تلاش کر لیے' حکمرانوں کی جنسی تسکین کے لیے کئی شادیوں اور کنیزوں کی اجازت دیدی۔ عباسی دور میں جیسے جیسے خلیفہ کی سیاسی طاقت بڑھتی رہی' اسی طرح سے علماء کی حیثیت کمزور ہوتی چلی گئی' اور خلفاء نے مذہب کو اپنے تابع بنا لیا۔

(2)

عباسی خلافت کی کمزوری اور زوال کے نتیجہ میں جو صوبائی خود مختار حکمراں خاندان ابھرے' انہوں نے بادشاہت کے ادارے کو روشناس کرایا۔ اس ادارے کو مسلمان فقہا اور مفکرین نے اس دلیل کی بنیاد پر تسلیم کر لیا کہ اس کی وجہ سے معاشرہ بدامنی' اور لاقانونیت سے محفوظ رہے گا۔ دوسرا قدم یہ اٹھایا گیا کہ اگر کوئی طاقت اور فوج کی مدد سے اقتدار پر قبضہ کرے اور غاصبانہ طور پر حکومت پر قابض ہو جائے تو کیا اسے جائز حکمراں تسلیم کیا جائے گا؟ الماوروں (وفات 1058) نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں ایسے غاصب کو جائز حکمراں تسلیم کرنے کا مشورہ دیا ہے' کیونکہ دوسری صورت میں خانہ جنگی اور ابتری کا اندیشہ ہو گا۔ (2) جب بادشاہت کے ادارے اور غاصب کو جائز حکمران تسلیم کر لیا گیا تو اب مسلمان مفکرین کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ بادشاہ کی حیثیت

کا تعین کس طرح کیا جائے؟ کیا بادشاہ مذہب کے تابع ہو گا' یا مذہب اس کے مقاصد کی تکمیل کرے گا؟ اس مقصد کے لیے جو "ادب" تخلیق ہوا۔ اس نے اس سوال کا جواب، دیا ہے' ان کتابوں میں کیکاؤس (وفات ; 1082) کی قابوس نامہ' نظام الملک (وفات، 1091) کا سیاست نامہ اور غزالی (وفات 1111) کی نصیحت الملوک' اور ضیاء الدین برنی کی فتاوی جہاں داری قابل ذکر ہیں ان تحریروں نے بادشاہت کے ادارے اور اس کے موروثی عنصر کو تسلیم کرتے ہوئے' بادشاہ کو "ظل اللہ" کا درجہ دے کر اسے خودمختار اور بااختیار بنا دیا۔ جس طرح میکاولی نے یورپ کے بادشاہوں کو مذہب اور اخلاق کی قید سے آزاد کر کے انہیں مطلق العنان بنایا تھا' اس ادب نے بھی بادشاہ کو شریعت کی پابندیوں سے آزاد کر دیا' ان کا ماڈل ساسانی بادشاہ تھا کہ جس کی ذات میں سیاسی و مذہبی دونوں اختیارات تھے۔ لہٰذا بادشاہ کے اختیارات اور لامحدود طاقت کو مذہب، کے بجائے اخلاق کے ذریعہ کنٹرول کرنے کی کوشش کی گئی۔ اور اس کی سب سے بڑی خوبی عدل کو قرار دیا گیا ہے۔ جس کی سب سے بڑی علامت ایران کا بادشاہ نوشیرواں تھا۔

ہندوستان میں سلاطین نے اس ماڈل کو اختیار کیے رکھا۔ لیکن مغل حکمرانوں میں اکبر نے جس نظریہ بادشاہت کو اختیار کیا وہ اس سے مختلف تھا۔ اس نظریہ کی فلسفیانہ بنیاد ابوالفضل (وفات : 1602) نے فراہم کی' اس کے مطابق خدا کے نزدیک مرتبہ شاہی سے زیادہ بلند اور کوئی مقام نہیں ہے' کیونکہ اس سے دنیا میں سرکشوں کو زیر کیا جاتا ہے' اور بغاوتوں کا خاتمہ کر کے انسانوں کو صراط مستقیم پر چلایا جاتا ہے۔ بادشاہی جاہ و جلال کا نتیجہ ہے کہ دنیا بدامنی اور فساد سے محفوظ ہے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ بادشاہت کی روشنی خدا کی ذات سے ظہور پذیر ہوتی ہے' اسے وہ "فرایزدی" یا "الوہیت کی روشنی" کہتا ہے۔ یہ مرتبہ شاہی خدا کی جانب سے کسی برگزیدہ شخصیت کو ملتا ہے' اس پر وہ اعلیٰ نور چھا جاتا ہے کہ جس سے مرعوب ہو کر نوع انسانی اس کے سامنے سر جھکا دیتی ہے۔ (3)

ابوالفضل کے اس نظریہ بادشاہت پر تبصرہ کرتے ہوئے وانینا کا کہنا ہے کہ

اگرچہ بظاہر اس نظریہ میں روایتی ایرانی اسلامی اور ہندو اثرات نظر آتے ہیں۔ مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے ابوالفضل کے مطابق عال بادشاہ آفاقی سچائی اور نیکی کی غرض سے حکومت کرتا ہے' اس مقصد کے لیے وہ عوام کی فلاح و بہبود کی غرض سے قدیم روایات اور اداروں کو بھی تبدیل کر سکتا ہے' چونکہ بادشاہ کو الٰہی روشنی ملتی ہے' اس لیے علماء اور مجتہد اس کے درمیان دخل نہیں دے سکتے ہیں' بادشاہ کو ان کی ہدایات کی ضرورت نہیں' وہ ضرورت کے مطابق معاشرہ میں تبدیلیاں لا سکتا ہے۔ للٰذا ان اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے اکبر نے بچپن کی شادی' قریبی رشتہ داروں میں شادی' جبر کی شادی اور ستی کی مخالفت کی۔ ہندوستان میں حکمران نے پہلی مرتبہ ان معاملات میں دخل دیا کہ جو اب تک روایتی طور پر برادری' ذات اور خاندان کی حدود میں تھے۔ ابوالفضل کے نظریہ بادشاہت کے مطابق بادشاہ آفاقی فلاح کے لیے الٰہی قوانین کو بھی تبدیل کر سکتا ہے۔ (4)

اکبر نے اپنے اختیارات کو اس وقت اور وسیع کیا کہ جب اس کے صدرالصدور عبدالنبی نے ایک برہمن کو توہین رسالت کے جرم میں قتل کرا دیا۔ اس موقع پر اکبر نے ابوالفضل کے والد شیخ مبارک سے کہا کہ وہ اس کی رہنمائی کریں کہ وہ ان علماء سے کیسے نجات پائے؟ اس پر شیخ مبارک نے مشورہ دیا کہ اکبر علماء کی اجازت سے مجتہد کے اختیارات حاصل کر لے۔ چنانچہ 1579 میں اکبر نے تمام علماء سے ایک محضر پر دستخط کرائے کہ جس کے بعد علماء اور مجتہد اس کے ماتحت ہو گئے' اور بادشاہ کی ذات میں دنیاوی اور مذہبی اختیارات دونوں مل گئے۔ اب اکبر اپنی تمام رعایا کا یکساں محافظ تھا کہ جس کے تحت ہندو اور مسلمان ایک تھے۔ مزید برآں اس نظریہ کے تحت وہ دنیاوی اور مذہبی قوانین سے بالا ہو گیا۔

ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب "فتاوائے جہاں داری" میں لکھا ہے کہ بادشاہ کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ شریعت کی روشنی میں اور شرعی قوانین کے تحت حکومت کرے۔ کیونکہ آئین جہاں داری و جہاں بانی اور شریعت کے درمیان فرق ہے' اس لیے بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے جاہ و جلال و شان و شوکت' اور فخر و تکبر کو

قائم رکھے۔ دربار کی رسومات کہ جس میں سجدہ کرنا' اور قدم بوسی وغیرہ شامل ہیں۔ عالیشان محلات میں رہنا' خزانہ کو مال و دولت سے بھرنا' اور اس کا ذاتی استعمال میں لانا' اور فضول خرچی کرنا یہ سب مجبوراً" جائز ہیں کیونکہ بادشاہ کا احترام اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس کے پاس دولت' شان و شوکت اور عظمت ہو۔ (5)

اس ضمن میں ضیاء الدین برنی نے "تاریخ فیروز شاہی" میں علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کی گفتگو دی ہے کہ جس میں سیاسی معاملات میں قاضی نے علاء الدین کی پالیسیوں کو غیر شرعی بتایا۔ اس پر علاء الدین نے اسے جواب دیا کہ: "میں نہیں جانتا کہ میرے یہ احکامات مشروع ہوتے ہیں یا نامشروع۔ جس چیز میں صلاح ملک دیکھتا ہوں اور جو کچھ مجھے مصلحت وقت کے تحت نظر آتا ہے' اس کا میں حکم دے دیتا ہوں۔" (6)

چنانچہ حکمرانوں نے سیاسی و مذہبی اختیارات کو حاصل کرنے کے بعد جن قوانین' ضوابط' اور قواعد کو نافذ کیا ان کا تعلق شریعت سے نہیں' بلکہ سیاست سے تھا۔ چونکہ بادشاہ ظل اللہ اور نائب خدا تھا اس لیے اس کے خلاف جو بغاوت ہوتی تھی تو باغی اس کے مجرم ہوتے تھے' اس لیے ان لوگوں کو سزا دینے کا اختیار اسے تھا۔ لہذا سیاسی اور باغی مجرموں کو شرعی سزائیں نہیں دی جاتی تھیں' انہیں اذیتیں دینا' جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا' اور پھانسی پر لٹکانا یہ سب بادشاہ کے اختیار میں تھا۔ علاء الدین نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور نہ صرف یہ کہ باغیوں کو سزا دی' بلکہ ان کے خاندان والوں کو کہ جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہوتے تھے' انہیں قید کر کے اذیت دی گئی' بقول برنی کہ: "مردوں کے جرم کی پاداش میں ان کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے کا رواج اس تاریخ سے شروع ہوا ہے۔" (7)

اس ماڈل کے تحت فقہاء اور مجتہد ریاست کے ملازم ہو گئے تھے' جو ملازمت میں نہیں تھے' انہیں ریاست کی جانب سے وظائف اور مدد معاش کے طور پر جاگیریں دی جاتی تھیں' اس لیے اب حکمراں انہیں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرتا تھا اور جب چاہتا تھا۔ کسی بھی قسم کے فتوے ان سے حاصل کر لیتا تھا۔ تاریخ میں اس قسم کے لاتعداد فتاوی موجود ہیں کہ جو بادشاہوں نے وقتاً" فوقتاً" ان سے حاصل کیے۔ یہاں

مغل تاریخ سے چند مثالیں دی جاتی ہیں' مثلاً جب اکبر پر یہ اعتراض ہوا کہ اس نے چار سے زیادہ شادیاں کی ہیں' لہٰذا اس کی یہ بیگمات اس کی جائز بیویاں نہیں۔ اس پر اکبر کو شدید فکر ہوئی اور اس نے عبادت خانہ میں کہ جس کی بنیاد 1575 میں فتح پور سیکری میں رکھی تھی' علماء سے کہا کہ وہ اس کا حل تلاش کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علماء نے قرآن شریف کی اس آیت سے کہ جس میں دو اور تین۔ تین اور چار۔ شادیاں کرو۔ اس تاویل کے مطابق

$2 + 3 + 4 = 9$ یا

$2 + 2 + 3 + 3 + 4 + 4 = 18$

اس کی شادیوں کو جائز قرار دیا۔ عبدالقادر بدایونی نے یہ تجویز دی کہ مالکی فقہ میں چونکہ متعہ جائز ہے' اس لیے اگر اس مسلک کا قاضی فتویٰ دے تو یہ شادیاں جائز ہو جائیں گی۔ اکبر نے اسی وقت حنفی فقہ کے قاضی کو برطرف کر کے مالکی قاضی کا تقرر کر دیا۔ اس نے فوراً ہی فتویٰ دیا' جب اس فتویٰ نے یہ شادیاں جائز دیدیں تو اکبر نے قاضی کو معطل کر دیا تاکہ دوسرے لوگ اس فتویٰ سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ (8)

اورنگ زیب نے جب دارا شکوہ اور مراد کو قتل کرایا' تو اس نے ان کے قتل کو سیاسی کے بجائے مذہبی بنایا اور اس مقصد کے لیے دارا شکوہ پر الحاد اور ارتداد کو وجہ قرار دیا' اور مراد کو قصاص میں سزا دی گئی' اگرچہ یہ بات واضح تھی کہ وہ سیاسی طور پر اپنے بھائیوں سے چھٹکارا پانا چاہتا تھا' مگر اس نے سیاست کے بجائے مذہب کا سہارا لیا اور علماء نے اس کی مرضی کے مطابق فتوے دیدیئے۔

ایک دوسرے واقعہ میں جب وہ دکن میں تھا تو ستارا کے قلعہ کے محاصرے کے دوران چار مسلمان اور نو ہندو گرفتار ہو کر آئے' اس نے ان کے بارے میں قاضی سے فتویٰ پوچھا' اس نے کہا کہ اگر ہندو مسلمان ہو جائیں تو انہیں رہا کر دینا چاہیے اور مسلمانوں کو قید میں رکھنا چاہیے۔ اورنگ زیب کو یہ فتویٰ پسند نہیں آیا' کیونکہ وہ ان کو سزا دینا چاہتا تھا' اس لیے اس نے قاضی پر غصہ کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ حنفی فقہ کے بجائے دوسرے فقہا سے بھی سند لینے کی گنجائش ہونی چاہیے۔ اس پر قاضی

کو معلوم ہو گیا کہ بادشاہ کی کیا مرضی ہے۔ اس لیے اس نے دوسرا فتویٰ دیا کہ قیدیوں کو عبرت کے لیے قتل کر دینا چاہیے' چونکہ یہ اس کی مرضی کے مطابق تھا' لہٰذا ہندو اور مسلمان دونوں قیدیوں کو قتل کر دیا گیا۔

ایک طرف تو اورنگ زیب نے مذہب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ لیکن جب مذہب نے سیاست کو اپنے لیے استعمال کرنا چاہا تو اس نے اس کی مخالفت کی۔ مثلاً جب اس سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ وہ ہندوؤں اور شیعوں کو اپنی انتظامیہ سے نکال دے تو اس کا جواب تھا کہ مذہب اور سیاست دو علیحدہ چیزیں ہیں' انہیں آپس میں نہیں ملانا چاہیے۔ اس اصول کے تحت جب کچھ علماء نے دکن کی اسلامی ریاستوں کے خلاف جنگ کو خلاف شریعت کہا تو اس نے اس کی کوئی پرواہ نہیں کی' اور نہ جب کہ ایک عالم نے اس سے کہا کہ وہ اپنی بیٹیوں کی شادی کیوں نہیں کرتا ہے' کیونکہ یہ خلاف شرع ہے' تو اس نے یہ بھی سنی ان سنی کر دی۔ (9)

بادشاہت کے اس ماڈل کے خلاف کہ جس میں اسے سیاسی اور مذہبی اختیارات حاصل تھے' اسلامی معاشرے میں وقتاً" فوقتاً" علماء کی جانب سے مختلف تحریکیں اٹھتی رہیں کہ جن میں کوششیں ہوئیں کہ سیاست کو شریعت کے ماتحت کیا جائے' ان میں امام حنبل کی تحریک قابل ذکر ہے کہ جنہوں نے مامون اور معتزلہ کے نظریہ "خلق قرآنی" کی مخالفت کی اور خلیفہ کی جانب سے سزائیں برداشت کیں۔ ان کے مسلک کے ماننے والے شرعی معاملات میں بڑے سخت تھے۔ لہٰذا عباسی دور میں انہوں نے کئی مرتبہ مختلف شہروں میں شرعی نظام کو ریاست کے قوانین سے بالاتر ہو کر نافذ کرنے کی کوشش کی مثلاً بغداد میں یہ بازاروں میں جاتے' دکانداروں کو ڈراتے دھمکاتے' شراب کی دوکانیں توڑ دیتے' رقص و موسیقی بند کرا دیتے' اپنے مخالفوں پر حملے کرتے' خلیفہ کے خلاف مظاہرے کرتے کیونکہ وہ شرعی امور کا پابند نہیں ہوتا تھا' اور لوگوں پر جبر کرتے کہ ان کے مسلک کی پیروی کریں۔ (10)

دوسری اہم تحریک ابن تیمیہ (وفات: 1328) کی ہے' ان کا تعلق بھی حنبلی مسلک سے تھا اور یہ علماء کو شرعی و سیاسی معاملات میں بااختیار بنانا چاہتے تھے' اور اس کے

حامی تھے کہ زندگی کے ہر پہلو میں شریعت کا نفاذ ہو۔ انہوں نے اس سلسلہ میں جو نیا نظریہ دیا وہ یہ تھا کہ خلیفہ یا حکمراں کے بجائے علماء کو اختیارات حاصل ہوں تاکہ وہ شرعی قوانین کو نافذ کریں۔

ہندوستان میں مہدوی تحریک اس کی مثال ہے جو کہ پندرہویں صدی میں سید محمد مہدی جونپوری نے شروع کی۔ ان کی تحریک احیاء کی تھی کہ جس میں وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات اور پاکیزگی کو قائم کرنا چاہتے تھے سولھویں صدی میں یہ تحریک گجرات میں مقبول ہوئی' مگر اپنی شدت اور انتہا پسندی کی وجہ سے ناکام ہوئی' اور بالاخر اپنے دائرہ میں محدود ہو کر رہ گئی۔

اس قسم کی تحریکیں جس مسلمان ملک اور مسلمان حکمراں کے خلاف چلیں' انہیں سختی سے کچل دیا گیا' کیونکہ کوئی حکمراں یہ برداشت کرنے پر تیار نہیں تھا کہ اس کی ریاست میں ایک اور اتھارٹی' یا ریاست قائم ہو جو کہ اس کے اختیارات کو چیلنج کرے۔ اس لیے ان تحریکوں نے اگرچہ سیاسی نظام اور قوانین کو چیلنج تو کیا' مگر معاشرے کی اکثریت کو اپنا ہمنوا بنانے میں ناکام ہیں۔

(3)

ریاست کا دوسرا ماڈل وہ تھا کہ جس میں مذہب کا سیاست پر غلبہ تھا' اور مذہب سیاسی اداروں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس قسم کی حکومت کی دو شکلیں ہوتی تھیں' ایک تو حکمراں اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے شریعت کو لازمی سمجھتے ہوئے اس کا نفاذ کرتا تھا اس سے علماء کو ریاستی معاملات میں بالادستی مل جاتی تھی۔ دوسرے یہ کہ اقتدار پر علماء کا قبضہ ہو جاتا تھا اور وہ ریاست کے ذریعہ مذہبی قوانین کا نفاذ کرتے تھے۔ اس قسم کی مذہبی حکومتیں جہاں بھی قائم ہوتیں چاہے وہ مغرب میں ہوں' یا اسلامی ملکوں میں' ان کی خاص بات یہ ہوتی تھی کہ وہ بنیادی طور پر انسانی فطرت کو بدعنوان اور شرپسند سمجھتے تھے۔ اس لیے اس کی فطرت کو قابو میں رکھنے کے لیے ضروری سمجھتے تھے کہ جبر و تشدد ہو' اور سخت سزائیں ہوں جو لوگوں کی اصلاح کر سکیں اور ایک پاکیزہ و صاف معاشرہ کا قیام ممکن ہو۔ ان کا دوسرا نقطہ نظر یہ تھا کہ

چونکہ دنیاوی حکمراں بدعنوان ہوتے ہیں' اس لیے علماء ہی لوگوں کو راہ حق پر لا سکتے ہیں۔ مغرب میں اس کی مثال عیسائی ریفامر کیل ون (Calvin) (وفات: 1599) کی ہے' جس نے سوئزرلینڈ کے شہر جنیوا میں اپنی حکومت قائم کرلی۔ یہاں اس نے حکومت کا جو پروگرام بنایا وہ اس کے مذہبی نظریات پر تھا' چونکہ اسے شہری حکومت کی سیاسی طاقت و اقتدار کی حمایت تھی' اس لیے اول تو اس نے یہ اعلان کیا کہ جو افراد اس کے مذہبی نظریات کے مخالف ہیں' وہ شہر چھوڑ دیں' اس کے بعد ان افراد کے لیے کہ جو اس کی تعلیمات کی خلاف ورزی کرتے تھے' ان کے لیے اس نے سخت سزائیں دیں' ان میں عیسائیت سے اخراج' جلاوطنی' قید' اور موت کی سزائیں شامل تھیں' اس کی اصلاحات کے نتیجہ میں شہر کی وہ تمام ہوٹلیں اور سرائیں بند کر دی گئیں کہ جو مسافروں کو عیاشی کے مواقع فراہم کرتی تھیں' وہ تاجر جو کم تولتے تھے یا ملاوٹ کرتے تھے انہیں سخت سزائیں دی جاتی تھی' فحش گانوں اور تاش کے پتوں پر پابندی لگا دی گئی' ہر جگہ بائبل رکھ دی گئی' وعظ کے دوران ہنسنے والوں کو سزا دی جاتی تھی' ضروری تھا کہ کھانے سے پہلے خدا کا شکر ادا کیا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ جنیوا کی حالت ایسی ہو گئی تھی کہ ہر فرد اور خاندان روحانی پولیس کی نگرانی میں رہتا تھا' اس کے احکامات پر اس قدر سختی سے عمل ہوتا تھا کہ معمولی سے انحراف پر سخت سزا دی جاتی تھی۔ ایک مرتبہ ایک بچہ کا اس جرم میں سر اڑا دیا گیا کہ اس نے اپنے والدین کو مارا تھا۔ 6 سال کے عرصہ میں 150 منحرفین کو زندہ جلا دیا گیا۔

لیکن بہت جلد جنیوا کے شہری اس جبر اور تشدد سے تنگ آ گئے' اور بالاخر انہوں نے کیلون کو شہر سے نکال کر اس نظام کا خاتمہ کر دیا۔ (11)

اس ماڈل کو ہم نجد اور حجاز میں اٹھتی ہوئی تحریک کی شکل میں اسلامی دنیا میں دیکھتے ہیں' یہ تحریک جو وہابی کہلاتی ہے' اس کا بانی محمد ابن عبدالوہاب (وفات 1792) تھا۔ اس کی تعلیمات اور مذہبی خیالات سے محمد ابن سعود متاثر ہوا' جس کے نتیجہ میں دونوں خاندانوں میں شادی بیاہ کے ذریعہ باہمی رشتے مضبوط ہوئے' جب اس خاندان کے ایک فرد سعود (وفات 1814) نے عرب میں فتوحات حاصل کیں' اور بالاخر سعودی خاندان حجاز و نجد میں کامیاب ہو کر حکمراں بنا تو انہوں نے وہابی مسلک کو ریاست کے

جبرو تشدد سے اپنے ملک میں نافذ کیا' ان کے نزدیک مزارات کی زیارت' وہاں نذر نیاز و چڑھاوے چڑھانا' یہ سب ناجائز تھا' اس لیے انہوں نے مزاروں کو مسمار کر دیا' اور ان کے قیمتی سامان کو لوٹ لیا۔ یہ تمباکو اور حقہ و پائپ کے بھی مخالف تھے اور اسے مذہب کے خلاف سمجھتے تھے' سلک و ساٹن کے لباس کے استعمال کو بھی شریعت کی خلاف ورزی گردانتے تھے' نماز اور دوسرے اراکین کی پابندی تشدد سے کراتے تھے اور نماز کے وقت لوگوں کو کوڑے مار مار کر مسجد میں بھیجتے تھے۔

وہابیوں نے اسلامی معاشرے کا جو ماڈل دیا اس سے دوسرے اسلامی معاشرے بھی متاثر ہوئے' اور ان میں بھی احیائے اسلام کی تحریکیں اس مقصد کے تحت ابھریں کہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کر کے مذہبی معاشرے کی تشکیل کی جائے۔ ہندوستان میں سید احمد شہید (وفات : 1831) کی جہاد تحریک اس زمرے میں آتی ہے۔ انہوں نے ہندوستان سے ہجرت کر کے سرحد میں اسلامی حکومت کو قائم کیا اور 1827 میں اپنے خلیفہ اور امام ہونے کا اعلان کر دیا۔ انہوں نے اپنی حکومت میں جس پالیسی پر عمل کیا' وہ بھی جبرو تشدد پر قائم تھی۔ چنانچہ اس کے بارے میں مرزا حیرت نے "حیات طیبہ" میں جو واقعات لکھے ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک خالص و پاکیزہ معاشرے کے قیام کے لیے طاقت و زبردستی لازمی تھی۔

> شرعی احکام ناگوار صورت میں پبلک کے آگے پیش کیے جاتے تھے۔ سید صاحب نے صدہا غازیوں کو مختلف عہدوں پر مقرر فرمایا تھا کہ وہ شرع محمدی کے مطابق عمل درآمد کریں' مگر ان کی بے اعتدالیاں حد سے بڑھ گئی تھیں۔ وہ بعض اوقات نوجوان خواتین کو مجبور کرتے تھے کہ ان سے نکاح کر لیں۔ بعض اوقات یہ دیکھا گیا ہے کہ عام طور سے دو تین دوشیزہ لڑکیاں جا رہی ہیں' مجاہدین میں سے کسی شخص نے پکڑا اور زبردستی مسجد میں لے جا کر نکاح پڑھایا..... ایک ایک چھوٹے ضلع قصبہ گاؤں میں ایک ایک عمال سید صاحب کی طرف سے مقرر ہوا تھا وہ بے چارہ جہانداری کیا خاک کر سکتا تھا۔ الٹے سیدھے شریعت کی آڑ میں

> نئے نئے احکام بے چارے غریب کسانوں پر جاری کرتا تھا..... کھانا
> پینا' بیٹھنا اٹھنا' شادی بیاہ کرنا سب ان پر حرام ہو گیا تھا..... معمولی
> باتوں پر کفر کا فتویٰ ہو جانا کچھ بات ہی نہ تھی..... ذرا کسی کی لیں
> بڑھی ہوئی دیکھیں اس کے لب کتر دیئے' ٹخنوں سے نیچے تہمد
> دیکھی ٹخنہ اڑا دیا۔ (12)

اس ماڈل کا تجربہ موجودہ دور میں افغانستان نے طالبان کی قائم کردہ حکومت میں کیا۔ ایک دوسرا نمونہ ایران میں 1989 میں علماء کی حکومت ہے کہ جس نے شرعی نظام کے نفاذ کے لیے ریاستی جبر و تشدد کو پوری طرح استعال کیا۔ لیکن اب ایرانی عوام اس استبدادی حکومت کے آہنی پنجوں سے نکلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

(4)

انیسویں صدی میں اسلامی دنیا ایک اور بحران سے گزری۔ یہ یورپی نوآبادیات کا پھیلاؤ تھا کہ جس نے اسلامی ملکوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا' اور آہستہ آہستہ ان ملکوں پر اپنا سیاسی تسلط جما لیا۔ اب نوآبادیاتی نظام میں شریعت کی جگہ ایک نیا قانون نافذ ہوا' نوآبادیاتی ریاست نے اپنے مفادات اور تقاضوں کے تحت نئے نئے قوانین بنائے۔ غیر ملکی سیاست کے غلبہ اور اقتدار نے مذہب کو سیاست سے علیحدہ کر دیا۔

اس صورت حال میں اسلامی ملکوں میں دو قسم کی تحریکیں اٹھیں : ایک تو مذہبی احیاء کی تحریکیں تھیں جو نوآبادیاتی نظام کے خلاف تھیں اور ان کے تسلط کا خاتمہ کر کے شرعی نظام کا نفاذ چاہتی تھیں۔ جیسے سوڈان میں مہدی سوڈانی اور لیبیا میں سنوسی تحریکیں۔ یا پھر وہ احیاء کی تحریکیں تھیں کہ جو سیاست سے دور رہتے ہوئے مسلمان معاشرہ میں مذہبی تعلیمات کے فروغ کے لیے کوشاں تھیں۔ یہ اس بات کی حامی تھیں کہ نوآبادیاتی حکومتوں سے کوئی تعاون نہیں کیا جائے' اور علیحدگی میں رہتے ہوئے اپنی مذہبی شناخت کو برقرار رکھا جائے۔ ہندوستان میں دیوبند اپنے ابتدائی دور میں سیاست سے علیحدہ رہا' جب کہ بریلوی مسلک اور فرنگی محل کے علماء نے سیاست سے دوری رکھتے ہوئے مذہبی امور پر توجہ دی۔ لیکن نوآبادیاتی نظام نے جدیدیت کے جس عمل کو

شروع کیا تھا' اس نے اسلامی معاشرے پر گہرے اثرات ڈالے۔ سائنس و ٹکنالوجی کی ترقی نے معاشرے کی ساخت ہی کو نہیں بدلا' بلکہ لوگوں کی عادات' رویوں' اور ذہن کو بھی بدل ڈالا۔ یورپ نے آنے والے نئے نظریات کہ جن میں نیشنل ازم' سوشل ازم' مارکس ازم' اور معیشت میں آزاد منڈی کا نظریہ' وہ نئے افکار تھے کہ جنھوں نے معاشرے کی قدیم روایات کو پاش پاش کر دیا۔ مذہب میں ان نئی تبدیلیوں' اور نظریات کا مقابلہ کرنے کی سکت نہ تھی' اس لیے اس نے اپنی حفاظت کے لیے دفاعی طریقوں کو استعمال کیا اور تخلیقی راستوں سے دور رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب مذہب میں ٹھہراؤ آگیا' اور اس کے پاس بدلتے حالات سے مقابلہ کرنے کی سکت نہیں رہی' تو اس میں شدت اور انتہا پسندی پیدا ہوئی' اس نے آگے چل کر بنیاد پرستی کو مضبوط کیا۔ (13)

جب اس نظام میں ایک یورپی تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا' تو اس نے یورپ اور اس کی جدیدیت اور ترقی سے متاثر ہو کر یورپ کو اپنے لیے ایک ماڈل بنایا کہ جس میں سیاست اور مذہب دونوں علیحدہ کر دیئے گئے۔ مذہب کی حیثیت نجی ہو گئی' اور سیاست و معیشت اس سے آزاد ہو گئیں تاکہ وہ بلا کسی رکاوٹ کے اپنے مقاصد میں سرگرم عمل رہیں۔

مذہبی رویوں میں اس وقت مزید تبدیلی آئی کہ جب ان ملکوں میں نو آبادیاتی اقتدار کے خلاف تحریکیں اٹھیں۔ ان تحریکوں کی بنیاد نیشنل ازم پر تھی' لہٰذا یہ یا تو علاقائی و جغرافیائی بنیادوں پر تھا' یا لسانی اور اتھنک تھا۔ کیونکہ اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ساتھ عیسائی' یہودی اور دوسرے مذاہب کے لوگ بھی تھے۔ نیشنل ازم نے ان سب کو متحد کر دیا اور ان کی مذہبی شناخت کو پس پشت ڈال دیا۔ مثلاً عرب نیشنل ازم میں مسلمان اور عیسائی عرب زبان کی بنیاد پر ایک ہو گئے۔ ہندوستان میں مسلمان جغرافیائی و علاقائی اور اتھنک نیشنل ازم میں تقسیم ہو گئے۔

آزادی کے بعد جب ان ملکوں میں قومی ریاست کا قیام عمل میں آیا' تو اب معاشرے میں ہر فرد مذہب و ذات و برادری اور نسل سے بالاتر ہو کر قوم کا حصہ بن گیا۔ ریاست کے دستور میں شہری کا جو تصور ہے' اس میں ریاست کی نظر میں سب شہری برابر کے ہیں' اور بنیادی حقوق رکھتے ہیں۔ ریاست کے سیاسی اور معاشی ادارے

اپنی جگہ مذہب سے آزاد اور خودمختار ہیں۔ اس نئے ڈھانچہ میں مذہب فرد کا نجی معاملہ ہو گیا۔

پاکستان میں اس کے برعکس اس کی کوشش ہوئی کہ ریاست کو اسلامی بنایا جائے' اور سیاست و معیشت پر مذہب کے تسلط کو قائم کیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مذہبی قوم پرستی کی وجہ سے معاشرے کی غیر مسلم اقلیتیں کٹ کر علیحدہ ہو گئیں ہیں۔ پاکستان کے شہری دو حصوں میں تقسیم ہو گئے ہیں' اور اقلیتیں اپنے بنیادی حقوق سے محروم ہو گئی ہیں۔ معیشت میں مذہب کی مداخلت نے معاشی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی ہیں۔ اس لیے ہمارے معاشرے میں مذہب اور سیاست کے تعلق اور رشتہ کے بارے میں ابھی تک کوئی حتمی فیصلہ نہیں ہوا ہے۔ جب تک یہ فیصلہ نہیں ہو گا پاکستان اور اس کا معاشرہ اس طرح دو راہے پر کھڑا رہے گا۔

(5)

مذہب اور سیاست کے بارے میں اس پس منظر کے بعد ہم یہ تجزیہ کر سکتے ہیں کہ جب مذہب و سیاست میں امتزاج ہوا تو اس کا کیا نتیجہ نکلا؟ ہم دیکھتے ہیں کہ جب سیاست کا مذہب پر غلبہ ہوا' یا مذہب کا سیاست پر' تو ان دونوں صورتوں میں ایک استبدادی سیاسی نظام ابھر کر آیا کہ جس میں معاشرے کو فرماں بردار اور تابع بنا کر رکھ دیا اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو سلب کر لیا گیا۔ ریاست کو اپنے مخالفین کو دبانے اور کچلنے کے لیے مذہبی و اخلاقی جواز مل گئے۔ علماء و سیاستداں' یا مدبرین اور مجتہدین نے ایک ہو کر معاشرے پر حکمراں طبقے کی بالا دستی کو مضبوط و مستحکم کر دیا۔ اس صورت حال میں ملک کے ذرائع اور لوگوں کی توانائیوں ان طبقوں کو خوش حال رکھنے میں صرف ہو گئیں۔

یہی صورت حال اس وقت رہی کہ جب مذہب اور سیاست میں سیاسی اقتدار کے لیے کش مکش اور تصادم رہا۔ اس صورت میں دونوں نے اپنی قوت و طاقت ایک دوسرے کو شکست دینے میں صرف کر دی اگر ریاست پر مذہب کا کامل تسلط رہا' تو اس صورت میں جبر و تشدد کے ذریعہ لوگوں کو مذہب کا پابند بنایا گیا۔ ان کی زندگی سے تمام

ثقافتی و سماجی سرگرمیوں کو ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال سعودی حکومت ہے کہ جہاں تیل کی آمدنی سے معاشی خوشحالی تو ہے، مگر معاشرہ میں ثقافتی سرگرمیوں اور تخلیقی عمل کا فقدان ہے۔ جس نے اس معاشرہ کی زندگی کو فکری و ثقافتی طور پر پس ماندہ بنا دیا ہے۔

لیکن جب بھی سیاست پر مذہب کا زور کم ہوا، یا اسے سیاست سے علیحدہ رکھا گیا تو معاشرہ میں تخلیقی صلاحیتیں ابھریں اور فلسفہ و ادب، سائنس و ٹکنالوجی، آرٹ و تعمیرات وغیرہ میں ترقی ہوئی، اس کی مثال عباسی عہد سے دی جا سکتی ہے کہ جب عباسی خلفاء کی سرپرستی میں علوم و فنون میں ترقی ہوئی، اسی طرح اکبر کے عہد میں فکری و ادبی نظریات کا فروغ ہیں۔ جب سیاست مذہب کے اثرات سے آزاد ہوتی ہے تو وہ نئے نظریات کو اختیار کرتے ہوئے نہیں جھجکتی ہے۔ لیکن جب مذہب کا غلبہ ہو تو ہر جدید نظریہ دشمنی کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ اور معاشرہ اپنی ہی قدیم روایات میں سکڑتا چلا جاتا ہے۔

اگر مذہب کو سیاست سے علیحدہ کر دیا جائے تو اس سے مذہب کمزور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مذہب کی اصل طاقت لوگوں کے عقیدے میں ہوتی ہے، حکومت کی حمایت میں نہیں۔ جب ریاست اس کی حمایت کرتی ہے تو مذہب اس کا تابع ہو جاتا ہے، جس سے مذہب کی عقیدت کمزور ہو جاتی ہے۔ جب بھی مذہب سیاسی و معاشی امور میں دخل دے کر انہیں اپنے سانچہ میں ڈھالتا ہے تو ناکامی کی صورت میں مذہب تنقید کا نشانہ بنتا ہے۔ اب یہ واضح ہو گیا ہے کہ سماجی و نیچرل علوم میں جس قدر تیزی سے ترقی ہو رہی ہے، معیشت جن تبدیلیوں سے دوچار ہے، اس میں مذہب ان کا ساتھ نہیں دے سکتا ہے۔ اس لیے اگر مذہب سیاست و معیشت سے علیحدہ ہو کر خود کو مذہبی امور تک رکھے تو اس صورت میں مذہب کا وقار قائم رہے گا اور معاشرہ بھی آزادی کے ساتھ ترقی کر سکے گا۔

حوالہ جات

1- منٹگمری واٹ:

The Majesty that was Islam London 1974, P. 108-120.

2- الماوردی : الاحکام السلطانیہ (اردو ترجمہ) کراچی 1965' ص 66

3- ابوالفضل : آئین اکبری- کلکتہ 1867-1877 آئین I' ص- 2-4

4. Eugenia, Vanina: Ideas and Society in India from the Sixteenth to Eighteenth Centuries. OUP, Delhi 1995, PP. 59-72.

5- ضیاء الدین برنی : فتاوائے جہانداری : تصحیح و مقدمہ و حواشی مسزاے سلیم خاں ادارہ تحقیقات پاکستان و دانش گاہ پنجاب لاہور 1972 ص- 67- 126- 166

6- ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی (اردو ترجمہ) لاہور 1969' ص 234

7- ایضاً : ص- 378' 379

8- مبارک علی : علماء اور سیاست- لاہور 1994' ص- 63

9- مبارک علی : (مرتب) اورنگ زیب عالمگیر- لاہور 2000' ص 11-12

10. Ira Lapidus: A History of Islamic Societies. Cambridge, 1988, P. 167.

11. J.A. Merriman: A History of Modern Europe: From the Renaissance to Present - Pantheon New York, 1978, P. 119.

12- مرزا حیرت دہلوی : حیات طیبہ : اسلامی اکاڈمی اردو بازار لاہور 1976' ص 280

13. Bassam Tibi: The Crisis of Modern Islam, Univrersity Utah Press 1988, P. 7.

لاہور: گھر(1)، گلیاں، دروازے

غافر شہزاد

لوہاور، لہور، لاہور

لاہور کتنا قدیم ہے، اس کے بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا تاہم کنہیا لال ہندی، ایس ایم لطیف، ہندو مورخ سوجھان رائے، تھار نٹن، محمد باقر، غرض بے شمار صاحب علم و فن نے اس کی ابتدائی بستی کا مقام و حالت کھوجنے کی سنجیدہ سعی کی ہے۔ جغرافیائی ہیئت و شباہت کو مدنظر رکھتے ہوئے شہر قدیم میں دو مقام سامنے آئے ہیں، جن کے بارے میں قرین قیاس ہے کہ اول اول لاہور کی آبادی یہاں سے آغاز ہوئی ہو گی۔ ایک مقام تو لوہاری دروازے کے اندر ہے جسے محمود غزنی کے زمانے کا لاہور بھی کہا جاتا ہے جبکہ دوسرا علاقہ ٹبی محلہ نزد پانی والا تالاب ہے جو شہر کا آج بھی بلند ترین رقبہ ہے۔ اگر قدیم ترین شہروں کی تاریخ کو مدنظر رکھا جائے تو یہ علاقہ لاہور کی اولین بستی کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے۔ مفتی تاج الدین نے اپنی غیر مطبوعہ کتاب "لاہور قدیم" (1867) میں لوہاری منڈی کو کچا کوٹ کے نام سے بھی مذکور کیا ہے۔ "کوٹ" قلعے کو کہتے ہیں ممکن ہے کچا قلعہ کا یہ علاقہ ہی قدیم لاہور کی آبادی ہو۔ راجپوتانہ کی تواریخ میں "لوکوٹ" یعنی لوکا قلعہ کے نام سے مذکور ہے "حدود العالم" کا مصنف 982ء تک لاہور کو خالص بت پرستوں کا شہر قرار دیتا ہے جس میں کوئی بھی مسلمان آباد نہیں۔

لاہور کی ابتدائی آباد کاری کی طرح اس کے نام کے بارے میں بھی بے شمار آراء موجود ہیں۔ ان کا ذکر تھار نٹن، ایس ایم لطیف کی کتابوں اور نقوش لاہور نمبر میں بہت

---

(1) لاہور قدیم کے گھروں کے حوالے سے مضمون سہ ماہی "تاریخ" کے شمارہ 12 (لاہور نمبر) میں ملاحظہ کیجئے۔

تفصیل سے مل جاتا ہے۔ قدیم لاہور کے بارے میں ایک اور مقام کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جو شہر سے تین میل مغرب کی جانب واقع ہے۔ تھارنٹن نے اس گاؤں کا نام "اچھرہ لاہور" لکھا ہے اور اس کا ثبوت یہ مہیا کیا ہے کہ پرانے بہی کھاتوں کی رسیدوں پر " اچھرہ لاہور" ہی درج ہوتا تھا اور مزید لکھا ہے کہ اس نواح میں ہندوؤں کے مزید پرانے مذہبی مقامات جیسے بھیرو کا استھان اور چاند رات وغیرہ واقع ہیں۔ لوہاری دروازے کے نام کے حوالے سے مزید لکھا ہے کہ جیسے کشمیری دروازہ کشمیر کی طرف کھلتا ہے اسی طرح لوہاری دروازہ جو کہ دراصل لوہاوری دروازہ تھا' پرانے لاہور یعنی اچھرہ لاہور کی طرف کھلتا تھا۔

جہاں تک اچھرہ لاہور کا تعلق ہے' تو برصغیر پاک و ہند میں آج بھی یہ روایت چلی آ رہی ہے کہ بڑے شہر کے نواحی موضعات کو شہر کے نام کے ساتھ لکھتے ہیں اور چونکہ اچھرہ شہر قدیم لاہور کا ایک موضع تھا' لہٰذا الین دین کی پرانی رسیدوں پر اچھرہ لاہور لکھا جاتا رہا ہے۔ اس سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ اچھرہ قدیم لاہور کا ایک موضع تھا نہ کہ لاہور قدیم' اور چونکہ موضعات میں قدیم ترین تھا لہٰذا حوالے کے طور پر دستاویزات پر اچھرہ لاہور ہی لکھا جاتا رہا ہو گا۔

جہاں تک تھارنٹن کی یہ دلیل ہے کہ جس طرح کشمیری دروازہ کشمیر کی جانب اور دہلی دروازہ دہلی کی جانب کھلتا ہے لہٰذا لوہاری دروازہ پرانے اچھرہ لاہور کی طرف کھلتا ہے۔ دروازے کا نام اس انداز سے رکھنے کی روایت دراصل مغل ہی اپنے ساتھ وسطی ایشیاء سے لے کر آئے تھے۔ 1541ء میں تعمیر ہونے والے قلعہ روہتاس میں بھی کشمیری دروازہ' کابلی دروازہ موجود ہیں۔ اسی طرح آگرہ اور فتح پور سیکری جو اکبر کے عہد میں تعمیر ہوئے' وہاں بھی دروازوں کے نام اسی انداز سے رکھے گئے ہیں۔ اکبر نے گجرات شہر جو فصیل کے اندر آباد کیا تھا' وہاں بھی ہمیں دروازوں کے نام شہر کے رخ پر نظر آتے ہیں۔ مگر یہ روایت مغلوں کے زمانے میں عام ہوئی۔ جس زمانے میں لوہاری دروازہ مشہور ہوا ہو گا تو ایسی کسی روایت کا وجود بھی نہ ہو گا بلکہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ قدیم لاہور میں داخل ہونے کے لیے یہی اولین دروازہ ہو گا اور چونکہ یہ شہر کا داخلی دروازہ تھا لہٰذا دروازے کا نام لوہاری دروازہ پڑ گیا۔ یہ بات بھی قرین قیاس ہے کہ لوہاری دروازے کے اندر لاہور کی قدیم لوہاری منڈی تھی جہاں ہر طرح کی

اجناس کی خرید و فروخت ہوتی تھی، عین ممکن ہے کہ لوہاری منڈی کی وجہ سے اس دروازے کا نام لوہاری دروازہ پڑ گیا ہو۔ جیسے پیر زکی کے مزار کی وجہ سے زکی یا یکی دروازہ اور بیگم شاہی مسجد کی وجہ سے مسجدی یا مستی دروازہ نام پڑ گیا اور پھر مستی دروازہ مقبول ہو گیا۔

پٹھانوں کے عہد حکومت تک لاہور شہر اہم ضرور تھا مگر اپنی عمارات و محلات و حویلیوں کی وجہ سے کوئی ایسا معروف نہیں تھا۔ نہ ہی ہمیں یہاں باغات کا کوئی تذکرہ ملتا ہے۔ امیر خسرو نے لاہور اور قصور کو تیرہویں صدی کے اخیر میں جڑواں شہر قرار دیا۔ چودھویں صدی کے درمیان میں ابن بطوطہ نے ملتان سے دہلی تک کا سفر کیا مگر اس نے لاہور آنا بھی گوارا نہ کیا۔ تیمور نے بھی اسی صدی کے اخیر میں اس شہر کو فتح کرنے کے بعد اپنے ایک ماتحت کے حوالے کر دیا۔ بابر جس نے کابل، سمرقند، بخارا اور دہلی کے حوالے سے اپنی یادداشتیں قلم بند کی ہیں، لاہور میں اس نے چار دن قیام کیا اور اس نے لاہور کو اتنی اہمیت بھی نہیں دی کہ اس کا ذکر کرتا۔ "ہفت اقلیم" جو 1624ء میں شائع ہوئی اس کے مصنف امین احمد رضی نے لکھا ہے "لاہور اکبر کے زمانے میں Number of Detached Hemlet کے سوا کچھ نہ تھا۔"

مفتی تاج الدین نے 1867ء میں میجر جان کلارک ڈپٹی کمشنر لاہور کے حکم سے ضلع لاہور کے حالات قلم بند کرنا شروع کیے۔

مفتی تاج الدین کے مطابق پرانا شہر نو گزروں پر منقسم تھا۔

1- گزر جھجہ دیوانی

ابتداء اس کا موچی دروازہ اور منتہا اس کا رنگ محلہ سید نظام بخاری اور پیپل ویہڑہ اور حویلی میاں خان اور محلہ قاضی محمد اسلم اور محلہ اخوند محمد فاضل و کوچہ ہائی و شوارع چپ و راست دروازہ شاہ عالمین سی دروازہ اکبری تک اسی میں داخل تھی۔

2- گزر مچھی ہٹہ

مبتداء اس کا دروازہ شاہ عالمین اور منتہا اس کا وہی رنگ محلہ جملہ کوچہ ہائی یمین و یسار اسی کا ضمیمہ ہیں۔

3- گزر وچھووالی

یہ گزر اوسط شہر میں ہے' وسط اوس کا جہان سردار مصر ہر چرند اس نے حویلی بنوائی- اور جتنی کوچے اور شوارع اس کے دھنے باوین واقع ہیں' اسی کی شاخیں ہیں-

4- گزر مبارا خان

ابتداء اس کا کوچہ ڈوگران علاقہ شاہ عالمین دروازہ اور منتہا اس کا محلہ جوڑے موری اور لاہور منڈی بلکہ اکثر لاہور منڈی اور جس قدر راستے اور کوچے اس کی متصل ہیں اس کے ساتھ، متصل ہیں حتیٰ کہ بازار بھاٹی دروازہ کی طرف شرقی اور ایک طاق دروازہ اسی میں داخل ہے-

5- گزر تلواڑہ

جس قدر عمرانات بازار بھاٹی دروازہ کی جانب مغرب میں تاچورستہ بازار ٹبی اسی میں داخل ہیں-

6- گزر رڑہ

یہ گزر اور گزرون سے بہت بڑا ہے جتنی محلے اور کوچے اور بازار اندر دروازہ دہلی و زکی اور اکثر طرق و شوارع اندرون دروازہ اکبری ہیں تاچورستہ رنگ محل اسی کی شاخیں ہیں ایام سلف میں بموقع کوتوالی کہ اوسط گزر مذکور ہے ایک گانوں تھا جس کو ررہ بولتی تھی جب وہ وسط شہر میں آگیا وہ بستی اسی نام پر موسوم رہی-

7- گزر شیخ محمد اسحاق

مبتداء اس کا خضری دروازہ منتہا اس کا چورستہ متصل حویلی جنرل الٰہی بخش جس قدر طرق و شوارع چپ و راست میں ہیں اس کی متعلق ہیں-

8- گزر شہباز خان

جس قدر آبادی زیر دیوار جنوبی قلعہ بادشاہی ہے تاچورستہ جنرل الٰہی بخش مذکور اس کا

ضمیمہ ہے۔

9- گزر مانک چوک

سید مٹھہ سے لغایت فصیل دروازہ ٹکسالی و شاہ برج ٹکسالی۔

اکبر نے جب 1584ء میں لاہور کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو پہلی مرتبہ شہر کی حفاظت اور عمارات کی تعمیر کی طرف توجہ دی گئی۔ گلیاں پختہ کرائی گئیں۔ بے شمار مساجد بنائی گئیں۔ شہر کی دیوار پختہ اور دوہری تعمیر ہوئی اور قلعہ کے اندر بھی تعمیرات ہوئیں پرانی فصیل کو گرا کر شہر کا کچھ نواحی حصہ فصیل کے اندر شامل کر کے رہائشی جگہ کو کھلا کیا گیا۔

شہر کے اندر مغلوں کے دور میں بے شمار حویلیاں بنائی گئیں ایک حویلی دو سو سے تین سو مربع میٹر یا 2 سے تین ہیکٹر تک کے رقبہ پر مشتمل تھی۔ اکبر اور جہانگیر کے دور میں قلعے کے قریب یہ حویلیاں تعمیر کی گئیں تاہم شاہجہان کے عہد میں یہ حویلیاں رڑہ گزر جو اندرون دہلی دروازہ کا رقبہ ہے' وہاں تعمیر کی گئیں۔ یہ رقبہ اکبر کے عہد میں شہر کی فصیل کے اندر شامل کیا گیا تھا۔ کنہیا لال نے لکھا ہے کہ شہر میں 54 حویلیاں تھیں جن میں سے آج (1884ء) چوالیس مسمار ہو چکی ہیں۔

سکھوں کا دور تسلط اٹھارہویں صدی کے وسط میں شروع ہو گیا تھا۔ رنجیت سنگھ نے 1799ء میں لاہور پر قبضہ کیا اور پھر چالیس سالہ دور اقتدار میں اپنی سلطنت ملتان اور پشاور سے آگے تک پھیلا دی۔ رنجیت سنگھ سے قبل کا سکھی عہد اندرونی خلفشار اور سیاسی اتار چڑھاؤ کا دور تھا۔ رنجیت سنگھ کے اقتدار میں آنے کے بعد لاہور کے باسیوں کو قدرے سکون ملا اگرچہ اس کے عہد میں مساجد کو اصطبل اور بارود خانہ بنایا گیا' بادشاہی مسجد میں بھی گھوڑے اور میناروں پر توپیں نصب کر دی گئیں البتہ شہر کی حفاظت کے لیے اس نے حکماء سنگھ کی نگرانی میں دوہری شہر پناہ تعمیر کی اور بیرونی اطراف خندق بنا دی۔ سوائے تین کے 'بقیہ دروازوں کو رنجیت سنگھ کے عہد سے قبل چنائی کر کے بند کر دیا گیا تھا۔ خندق پر پل بنائے گئے۔ دوہری فصیل کے ساتھ دوہرے دروازے تعمیر کیے گئے' شہر قدیم کی اندرونی حالت سکھوں کے عہد میں نظرانداز رہی۔ شہر کے اندر جگہ جگہ گندگی کے ڈھیر پڑے رہتے تھے اور شہر ملبے اور مٹی کا ڈھیر بن گیا۔

1799ء میں جب رنجیت سنگھ نے شہر پر حملہ کیا تو اس کی فوجیں بارہ دری وزیر خان اور اس کے عقب میں واقع جگہ جو چو برجی تک پھیلی ہوئی ہے' آ کر ٹھہریں۔ 1849ء میں انگریزوں نے بھی لاہور پر قابض ہونے کے بعد اسی علاقے کو اپنی پہلی چھاؤنی قرار دیا اور ایجوٹینٹ جنرل کا خیمہ چو برجی اور بارہ دری وزیر خان جو آج کل پنجاب پبلک لائبریری کا حصہ ہے' میں نصب ہوا۔ انار کلی میں بیرکیں تعمیر کی گئیں اور انار کلی کو صدر بازار قرار دے دیا گیا۔ وہ دروازے جو سکھوں کے عہد میں چنائی سے بند کر دیئے گئے تھے' کھول دیئے گئے بلکہ خستگی اور کہنگی کی وجہ سے گرا دیئے گئے۔ ان میں سب سے پہلے لوہاری دروازہ کی تعمیر نو ہوئی اور بعد ازاں بھاٹی گیٹ' کشمیری گیٹ' شیرانوالہ اور دہلی گیٹ کی عمارات تعمیر کی گئیں۔ دوہری فصیل ختم کر دی گئی۔ خندق میں مٹی بھر کر اس کو گول باغ بنا دیا گیا بعد ازاں اندرونی دیوار بھی گرا کر قدرے کم اونچائی کی دیوار تعمیر کی گئی جو عسکری اہمیت کی حامل نہ تھی۔

سکھوں کے عہد میں جب عمارات تعمیر ہوئیں تو سنگ مرمر کے حصول کے لیے مقابر اور مساجد کے حلیے بگاڑ دیئے گئے۔ یہ تو امراء کی سطح پر تھا' عوام کی سطح پر مسلمانوں کے عہد کی عمارات گرا کر ان کی اینٹیں دیگر تعمیرات کے لیے استعمال کی گئیں اور یوں کشمیری خشت فروشوں کا ایک بڑا گروہ پیدا ہو گیا جو کاروبار ہی پرانی اینٹوں کا کرتا تھا۔ انگریزی عہد میں خشت فروشی کا یہ سلسلہ عروج کو پہنچا۔ اس عہد میں ٹھیکیدار سلطان نے پرانی حویلیاں حتیٰ کہ مساجد تک کی عمارات نہ چھوڑیں اور سرکار انگریزی سے ملبہ کے بھاؤ خرید کر انگریزی دور کی بے شمار عمارات پرانی اینٹوں سے تعمیر کیں۔ انگریزی عہد میں میونسپلٹی بننے کے بعد سرکاری پانی کے لیے "پانی والا تالاب" کے علاقے میں' جو شہر کا بلند ترین علاقہ تھا' پانی کی ٹینکی بنائی گئی۔ نالیاں جو سکھوں کے عہد تک گلیوں اور بازاروں کے درمیان میں بہتی تھیں' ان کو گلی کی ایک طرف تعمیر کیا گیا۔ پانی کی ترسیل کے لیے پائپ اور نلکے لگائے گئے۔

ایس ایم لطیف کے مطابق 1891ء کی مردم شماری کے ریکارڈ کے حوالے سے اندرون شہر کی آبادی 1'59'597 تھی جس میں 92835 مرد اور 66762 عورتیں تھیں۔ 1881ء میں یہ آبادی 1,38,878 اور فروری 1875ء کی مردم شماری کے مطابق 1,28,441 تھی۔

1891ء میں میاں میر چھاؤنی بن چکی تھی اور میونسپلٹی کی حدود سے باہر اگر اس کو بھی

شامل کر لیا جائے تو لاہور کی کل آبادی 1,76,854 بن جاتی ہے ان میں 1,02,280 مسلمان 62,077 ہندو اور دیگر سکھ جین عیسائی پارسی وغیرہ شامل تھے۔ 1891ء میں دہلی کی آبادی 1,93,000 تھی اس لحاظ سے لاہور آبادی کے اعتبار سے پنجاب کا دوسرا بڑا شہر تھا۔ 1850ء میں لاہور کی آبادی تحصیلدار اجودھیا پرشاد کے مطابق 50,305 تھی۔ آج اندرون لاہور کی آبادی 2 لاکھ سے بھی تجاوز کر گئی ہے اور اگر قلعہ کو بھی شامل کر لیا جائے تو شہر قدیم کا رقبہ ڈھائی مربع کلو میٹر بنتا ہے اور فی ہیکٹر آبادی 1100 بنتی ہے۔

اولڈ سٹی آف لاہور میں درج سروے 1989ء کے مطابق عمارات کی حالت کے متعلق درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔ 17516 عمارات کا سروے کیا گیا ان میں سے سو سال سے پرانی عمارات 16.63 فیصد پائی گئیں۔ 40 تا 100 سال کی عمر کی عمارات 38.19 فیصد 20 تا 40 سال تک کی عمارات 15.76 فیصد جبکہ 5 تا 20 سال تک کی عمارات 19.35 فیصد اور پانچ سال سے کم عمر کی عمارات 7.91 فیصد پائی گئیں ان عمارات میں 13.67 فیصد ایک منزلہ 34.71 فیصد دو منزلہ 37.37 فیصد سہ منزلہ 11.01 فیصد چہار منزلہ اور 1.08 فیصد عمارات پانچ یا اس سے زائد منزلوں پر مشتمل ہیں۔

گزشتہ ایک ہزار برس پر محیط شہر قدیم کی تاریخ پر اگر طائرانہ نظر ڈالی جائے تو پہلے چھ سو سالوں (1584) تک ہمیں (مفتی تاج الدین کے شہر قدیم جسے انہوں نے کچا کوٹ لکھا تھا) عہد اکبری میں شہر کے گرد پختہ اینٹوں کی فصیل اور تیرہ دروازوں کی تعمیر نظر آتی ہے۔ اگلے دو سو سالوں کے بعد رنجیت سنگھ (1839-1799) اس پختہ فصیل کو دوہرا' اونچا اور دو فصیلوں کے درمیان میں چالیس فٹ گہری خندق کھودتا نظر آتا ہے جبکہ سوائے تین کے بقیہ دروازے اس عہد میں چنائی کر کے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ عہد برطانیہ کے ایک سو سال (1947-1849) میں دروازے اور شہر پناہ مسمار کر دی جاتی ہے۔ شہر کے نواح میں میاں میر چھاؤنی' ریلوے اسٹیشن' ہال روڈ اور مال روڈ پر سرکاری عمارات' کالج یونیورسٹی' میونسپلٹی' میوزیم' گورنر ہاؤس وغیرہ جیسی اہم عمارات کی تعمیر شہر کی جمالیات یکسر بدل دیتی ہے اور شہر لاہور کی ایک نئی شکل ابھر کر سامنے آتی ہے۔ گزشتہ نصف صدی (2001-1947) میں شہر قدیم لاہور پنجاب کی سب سے بڑی تجارتی منڈی بن چکا ہے اس میں مکانات کی زیریں منزلیں دوکانات اور بالائی منزلیں گودام

بن چکے ہیں اور نواح میں بے شمار رہائشی کالونیاں بن چکی ہیں جس سے شہر کا حجم ایک طرف ہندوستانی بارڈر اور دوسری طرف رائے ونڈ اور قصور تک بڑھ چکا ہے۔ آج لاہور کی آبادی پینسٹھ لاکھ سے تجاوز کر رہی ہے۔

شہر پناہ

مغل بادشاہوں میں اکبر پہلا حکمران تھا جس کی حس جمالیات اور ذوق تعمیرات نے مغلیہ سلطنت کی شاہانہ عظمت اور استحکام کا سکہ رعایا کے دلوں پر بٹھایا۔ اس نے اپنے عہد کے دسویں سال میں آگرہ کا قلعہ اور محلات کی تعمیر کا آغاز کیا۔ اکبر کے مزاج اور ذوق کو قاسم جان خوب سمجھتا تھا آگرہ کا قلعہ اور محلات کے ڈیزائن اور تعمیر میں اس نے اہم کردار ادا کیا۔ آگرہ شہر کے گرد جو فصیل بنائی گئی' اس پر پہلی مرتبہ اتنے وسیع پیمانے پر پتھروں کو تراش خراش کر کے لگایا گیا۔ یہاں ہمیں شہر میں داخل ہونے کے لیے دروازے نظر آتے ہیں' شہر اور شہریوں کی حفاظت کے لیے فصیل اور خندق کے آثار بھی ملتے ہیں۔ اکبر کا اولین دارالخلافہ آگرہ ہی تھا۔ یہیں اکبر کے ذہن میں ایک نئے دارالخلافے کی تعمیر کے خیال نے جنم لیا اور گیارہ سال (1969-30) کے قلیل عرصے میں اس نے آگرہ شہر کے شمال مغربی جانب فتح پور سیکری کے نام سے ایک بڑا شہر بسایا۔ فتح پور سیکری کے تین اطراف فصیل بنائی گئی۔ جبکہ چوتھی سمت وسیع جھیل تھی۔ شہر میں داخل ہونے کے لیے چار بڑے دروازے (آگرہ گیٹ' دہلی گیٹ' اجمیری گیٹ اور گوالیار گیٹ) تعمیر کیے گئے۔ یہاں ہمیں منصوبہ بندی کے تحت ایک خاص انداز میں ایک ہی زاویئے پر عمارات کی تعمیر نظر آتی ہے۔

لاہور کے گرد شہر پناہ کی تعمیر کا معاملہ قدرے مختلف ہے۔ اکبر بادشاہ نے جب لاہور کو (98-1584) اپنا دارالخلافہ بنایا تو جہاں بابر نے شہر میں داخل ہونا بھی پسند نہ کیا تھا' دیکھتے ہی دیکھتے ایک عظیم الشان تاریخی شہر کا روپ دھار لیا۔

1595ء میں سینٹ تھامس ہربرٹ نے اپنے سفرنامے میں اکبر کے عہد میں لاہور کا احوال کچھ یوں بیان کیا ہے۔

"عظیم اور مشہور شہر لاہور کا مقابلہ آگرہ کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ آٹھ مہینے یہاں ہوا

خالص اور تنفس بحال کرتی ہے' گلیاں بہت خوبصورت اور پختہ ہیں' زیادہ تر صاف ستھری ہیں اور دریائے راوی کا پانی ان تک پہنچتا ہے جو پنجاب اور کشمیر کی پہاڑیوں سے نکل کر شہر کے قریب سے گزرتا ہے۔"

شہر پناہ کی ابتدائی تعمیر کا حوالہ سلطان محمود غزنوی کے عہد میں ملتا ہے جب اس نے لاہور پر پے در پے بارہ حملے کیے۔ مفتی تاج الدین نے "بلدہ دار السلطنہ لاہور" میں لکھا ہے "اسی بادشاہ (محمود غزنوی) کی عمل میں پیراہن اس شہر کے کہ ہنوز بصورت قصبہ آباد تھا' فصیل خام کی بنیاد رکھی گئی اور کوچہ بکوچہ مسجدیں تعمیر ہوئیں۔ 1036ء میں بعہد خلافت سلطان مسعود ابن سلطان محمود امیر مجدود صوبہ لاہور اور ایاز وزیر نے اس فصیل خام کو باتمام پہنچایا اور آبادی شہر نے آرائش پائی۔ لاہوری منڈی میں ایک محلہ ہی جس کو لوگ کوٹ کچا بولتی ہیں۔ عندالتحقیقات معلوم ہوا کہ اوس فصیل خام کی بنیاد دیوار جنوبی اس موقعہ پر تھی۔ اسی واسطی اس محلہ کو کوٹ کچا بولتی ہیں۔"

آئین اکبری کے مطابق اکبر نے لاہور میں حفاظتی مقصد کے لیے قلعے اور شہر کے گرد دوہری فصیل تعمیر کی۔ اس سے قبل بھی شہر کے گرد فصیل کے شواہد موجود ہیں مگر تب شہر کا احاطہ کم تھا اور فصیل بھی گارے کی بنی ہوئی تھی۔ اکبر نے نہ صرف ایک بڑا رقبہ شہر کے اندر شامل کیا بلکہ شہر پناہ کی تعمیر نو بھی کی اور پختہ اینٹوں سے ایک چوڑی' مضبوط اور تیس فٹ سے بلند فصیل تعمیر کی اس کی چوڑائی بھی تیس فٹ کے قریب ہی تھی' جہاں توپ کا استعمال با آسانی ہو سکتا تھا۔

اپنی حفاظت کے لیے قلعہ بند ہونا یا پھر پورے شہر کے گرد فصیل اور خندق کی تعمیر قدیم شہروں میں خاصی عسکری اہمیت کی حامل رہی ہے۔ ایسے شہروں کا کلچر' لوگوں کا طرز رہن سہن' حسیات' گھروں کا تعمیراتی انداز غرض کئی چیزیں غیر فصیلی شہروں سے قدرے مختلف ہوتی ہیں۔

جن دنوں حملہ آوروں کا خطرہ ہوتا تھا' شہر کے دروازے مقفل رہتے تھے تاہم امن و سکون کے ایام میں یہ دروازے ہر خاص و عام کے لیے دامن دل کشادہ رکھتے اور آنے والوں کو خوش آمدید کہتے۔ شہر پناہ نے اگرچہ اہل لاہور کے تحفظ و سلامتی کے لیے سکھوں کے دور میں بھی بہت کلیدی کردار ادا کیا مگر اس سے قبل بھی کئی شواہد ملتے ہیں جب حملہ آوروں کے

ارادوں کے سامنے یہ فصیل سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی۔ جس زمانے میں لاہور کا گورنر عبداسلم تھا' اس دوران (1710) میں ایک سکھ لیڈر نے جس کا نام بندہ بیراگی تھا' بغاوت کردی عبداسلم نے قلعہ کی چوڑی دیواروں پر توپیں نصب کر رکھی تھیں لہٰذا بندہ بیراگی کو اپنے مناصد میں کامیابی نصیب نہ ہوئی۔

1759ء میں جب گجر سنگھ اور لہنا سنگھ امرتسر کے دیگر سکھ جتھوں کے ساتھ مل کر لاہور پر حملہ آور ہوئے' اس دوران درانیوں کا مقرر کردہ گورنر کریم داد خان تھا تب یہ اونچی فصیل ہی تھی جس نے حملہ آوروں کو فصیل کے باہر ہی بے بس کر دیا اور یوں شہر اور لوگ تباہی و بربادی سے محفوظ رہے۔

رنجیت سنگھ نے جب 1799ء کو لاہور شہر پر قبضہ کیا تو حملے سے قبل اسے یقین تھا کہ وہ شہر کی پختہ دیواروں کے مقابلے میں زیادہ دیر نہ ٹھہر سکے گا لہٰذا اس نے لوہاری دروازے کے داروغہ مہر محکم دین سے ساز باز کرلی اور یوں محکم دین نے لوہاری دروازہ کھول دیا اور رنجیت سنگھ، اپنی سپاہ کے ساتھ شہر میں داخل ہو گیا اور اس نے شہر پر قبضہ کر لیا۔

رنجیت سنگھ کے عہد سے قبل ہی دہلی' لوہاری اور روشنائی گیٹ کے علاوہ دیگر تمام دروازے اینٹوں سے چنوا دیئے گئے تھے۔ رنجیت سنگھ کے عہد میں ان تین دروازوں پر سخت حفاظتی پہرا بٹھا دیا گیا۔ شہر سے باہر بھی رنجیت سنگھ کی فوجیں حملے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتیں۔ رنجیت سنگھ کے دل پر حفاظتی دیوار کی دھاک پوری طرح بیٹھی ہوئی تھی لہٰذا اس نے شہر کا نظم و نسق سنبھالتے ہی فصیل کو مضبوط بنانے کا ارادہ کیا اس نے دوہری فصیل بنائی' بیچ میں گہری خندق کھدوائی' جہاں راوی کا پانی بھر دیا گیا' دروازوں پر پل تعمیر کیے۔ اس تمام کام میں ایک لاکھ روپے کی خطیر رقم صرف ہوئی۔

کنہیا لال ہندی نے تاریخ پنجاب میں لکھا ہے کہ رنجیت سنگھ نے فصیل کی تعمیر نو اور مرمت کے لیے حکما سنگھ کو مقرر کیا اور یوں دیوار کی تعمیر اور خندق کی کھدائی کا کام حکما سنگھ کی نگرانی میں شروع ہوا۔ پختہ اینٹوں اور چونے کے مسالے سے خندق کے پار دوسری فصیل تعمیر کی گئی۔ خندق کی گہرائی اور چوڑائی کم و بیش 46 فٹ رکھی گئی۔ خیال یہی تھا کہ اتنی گہرائی ہو کہ نہ گھوڑا پھلانگ سکے اور نہ ہاتھی بیچ میں سے گزر کر شہر کی دیواروں تک پہنچ سکے۔ تمام

دروازوں پر دوہرے دروازے تعمیر کیے گئے اور پل بنائے گئے بیرونی دیوار پر توپیں نصب کر دی گئیں۔ حکماء سنگھ کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے دیوا سنگھ نے فصیل اور خندق کی تعمیر و مرمت کا کام سنبھالے رکھا۔

1841ء میں رانی چند کنور اور شیر سنگھ کے درمیان جنگ کے دوران قلعہ کے گرد دیوار کئی جگہوں سے تباہ ہو گئی۔ اس طرح جب 1844ء میں دھیان سنگھ کے بیٹے ہیرا سنگھ نے بغاوت کا علم بلند کیا تو قلعہ کی بیرونی دیوار کے کئی حصے توپوں کے گولوں کی زد میں آ کر تباہ و برباد ہو گئے۔ گویا بیرونی حملہ آوروں کے سامنے یہ شہر پناہ کئی صدیوں تک پوری استقامت سے کھڑی رہی۔

رنجیت سنگھ انگریزی سرکار کے ساتھ دوستی کا دم بھرتا رہا مگر اس کے بعد آنے والے اس حکمت عملی سے کام نہ لے سکے۔ رعایا اور سکھ حکمرانوں کے مابین چپقلش بڑھتی گئی۔

1849ء میں جب انگریزی سرکار لاہور پر قائم ہوئی تو انہوں نے 64-1859ء کے دوران میں شہر لاہور کی بیرونی فصیل اور دروازے مکمل طور پر مسمار کر دیئے اندرونی فصیل کی اونچائی کو بھی نصف کر دیا۔ شہر کے گرد رنجیت سنگھ نے جو چھیالیس فٹ گہری خندق کھودی تھی اور جہاں راوی کا پانی بھرا رہتا' اسے مٹی سے بھر دیا گیا اور اس کی جگہ باغات لگا دیئے گئے ان باغات کو کئی حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اور ہر حصے کی سرسبزی و شادابی کو قائم رکھنے کے لیے شہر کے مختلف صاحب ثروت معززین کے حوالے کر دیا گیا اور یوں جہاں سے تیرو تفنگ اور توپوں کے گولے پھینکے جاتے تھے اب وہاں تازہ ہوا اور سرسبز پیڑوں نے جڑ پکڑ لی تھی۔ چونکہ تمام علاقہ انگریزی سرکار کے تسلط میں پوری طرح آ چکا تھا لہٰذا اب کسی بیرونی حملہ آور کا خطرہ نہیں تھا۔

1884ء میں اندرونی فصیل کے بقیہ حصے بھی مسمار کر دیئے گئے اور اس جگہ پر ایک پست قامت دیوار تعمیر کر دی گئی۔ وہ دروازے جو مغلیہ عہد میں حملہ آوروں سے تحفظ کی خاطر بند کر دیئے جاتے تھے اور جنہیں سکھوں کے عہد میں دیوار کی چنائی کر کے بند کر دیا گیا' انہیں مسمار کر کے راستے کھلے بنا دیئے گئے۔ ان دروازوں میں سے پانچ کی تعمیر نو ہوئی۔ لوہاری دروازے کو کم و بیش اپنے پرانے انداز میں ہی دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ انگریزی فوج شہر کے نواح میں لوہاری دروازے کی جانب ہی قیام پذیر تھی لہٰذا سب سے پہلے لوہاری دروازہ کی تعمیر نو ہوئی۔

انار کلی بازار کو صدر بازار کا نام دے دیا گیا۔

بھاٹی' دہلی اور کشمیری دروازے کے علاوہ شیرانوالہ دروازہ بھی انگریزی عہد میں دوبارہ تعمیر ہوا۔ ان کے سائز کو قدرے کشادہ کر دیا گیا اور ان کی عمارات کو قدرے سادہ تعمیر کیا گیا۔ برطانوی فوج 1927ء میں قلعہ لاہور سے رخصت ہو کر میاں میر چھاؤنی چلی گئی اور قلعہ لاہور کی جنوبی دیوار 1929ء میں مسمار کر دی گئی۔

آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد شہرپناہ اپنی اصل جگہ پر تو ضرور ہے مگر اصل حالت میں نہیں ہے۔ اس کے قدیمی آثار جو قلعہ لاہور کے شمال اور شمال مشرقی جانب ہیں جسے آج سرکلر گارڈن بھی کہا جاتا ہے' عہد سکھی کی یادگار ہیں۔ شہرپناہ کی تعمیر و مرمت انگریزی دور میں بھی ہوتی رہی۔

ایک زمانہ تھا جب راوی کی سرکش لہریں قلعہ کی دیواروں سے سر ٹکراتی تھیں تب تین دروازے دریا کے رخ پر کھلتے تھے اور بقیہ دس دروازے شہر کی نواحی بستیوں کی جانب' آج ان میں سے صرف چھ دروازوں کی نو تعمیر عمارات قدرے خستہ حالت میں موجود ہیں۔ پہلا دروازہ روشنائی گیٹ ہے جو سکھ عہد میں تعمیر ہوا جبکہ بقیہ پانچ دروازے لوہاری' دہلی' شیرانوالہ' کشمیری اور بھاٹی دروازہ کی انگریزی دور میں تعمیر نو ہوئی۔ شاہ عالمی دروازہ 1947ء کے فسادات میں تباہ ہو گیا' مستی دروازہ جس کی انگریزی عہد میں تعمیر نو ہونا تھی' آج اس کے صرف نشان باقی ہیں۔ شہرپناہ کا وہ حصہ جو قلعہ لاہور اور حضوری باغ کے گرد ہے' آج اس کے آثار قائم ہیں۔ یہ سکھ دور کی یادگار ہے اور یہاں آج بھی مشرق اور شمال کی جانب دوہری فصیل ایستادہ ہے۔

دروازے

شہرقدیم میں داخل ہونے کے لیے کل بارہ دروازوں اور تیرہویں موری کا ذکر ہمیں پرانی کتابوں میں ملتا ہے اور آج بھی یہی تیرہ راستے ہمیں شہرقدیم میں داخل کرتے ہیں فرق صرف اتنا پڑا ہے کہ بیشتر دروازے اپنی وہ عمارات کھو چکے ہیں جو ان کی شناخت کا باعث تھیں۔ وقوع کے اعتبار سے شہرقدیم کے اطراف میں یہ تیرہ دروازے کچھ یوں واقع ہیں۔

مشرقی سمت: اکبری، دہلی اور یکی دروازہ
مغربی سمت: ٹکسالی دروازہ
شمالی سمت: شیرانوالہ، کشمیری، مستی اور روشنائی دروازہ
جنوبی سمت: بھاٹی، موری، لوہاری، شاہ عالمی اور موچی دروازہ

لوہاری دروازہ

لوہاری دروازہ شہرقدیم کی فصیل میں بجانب جنوب واقع ہے اس کی دائیں طرف شاہ عالمی دروازہ بائیں جانب موری دروازہ ہے اور اس کے بالمقابل انارکلی بازار شروع ہوتا ہے۔

تاریخی تناظر میں شہرقدیم کے اس دروازے کو بہت اہمیت رہی ہے۔ نام کی مناسبت سے اکثر محقق اس بات پر متفق ہیں کہ شہرقدیم کا یہ دروازہ دراصل لاہور کی قدیم بستی کی جانب کھلتا ہے اور اس کا نام "لوہاری" ہونے کی وجہ تسمیہ بھی یہی بیان کی جاتی ہے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک لاہور کی قدیمی بستی اچھرہ کے پاس واقع تھی اور کچھ لوگ قبرستان میانی صاحب کے نواح کو قدیمی لاہور کی بستی مانتے ہیں۔ اکثر مورخ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ محمود غزنی نے جے پال کو شکست دے کر جس لاہور پر قبضہ کیا تھا، وہ لوہاری دروازے کے اندر واقع تھا اور جس کے بارے میں ایچ آر گولڈنگ نے اپنی کتاب "اولڈ لاہور" میں لکھا ہے کہ ملک ایاز نے ایک رات میں شہرپناہ تعمیر کی۔ قرین قیاس ہے کہ لوہاری دروازہ ہی شہر میں داخل ہونے کا پہلا دروازہ تھا اس لحاظ سے اس دروازے کے نام کی وجہ تسمیہ بنتی ہے۔

1210ء میں جب برصغیر کا پہلا مسلمان حکمران قطب الدین ایبک فوت ہوا تو اس کو لوہاری دروازے کے باہر کچھ فاصلے پر دفن کیا گیا۔ اکبر بادشاہ نے جب سولہویں صدی میں شہرپناہ کی تعمیر و توسیع کی تو اس وقت بھی لوہاری دروازہ دیگر دروازوں سے زیادہ ممتاز اور اہم تھا اور اس کی تعمیر کی طرف خصوصی توجہ دی گئی۔

رنجیت سنگھ نے 1799ء میں لاہور پر لشکر کشی کی تو مہر محکم دین نے لوہاری دروازہ کھول دیا تھا جس کی وجہ سے رنجیت سنگھ کی فوجیں شہر کے اندر داخل ہو گئیں اور رنجیت سنگھ نے شہر لاہور پر قبضہ کر لیا۔ رنجیت سنگھ کے دور سے قبل سکھوں، مراٹھ اور افغان جنگجوؤں سے بچنے

ے لیے شہر پناہ کے سبھی دروازوں کو چنائی کر کے بند کر دیا گیا ماسوائے تین دروازوں کے' ان میں سے ایک لوہاری دروازہ تھا۔

1849ء میں جب انگریزوں نے لاہور پر قبضہ کیا تو ان کے مشہور دستے اڑسٹھ نیٹو انفینٹری کو لوہاری دروازے کے باہر متعین کر دیا گیا۔ اولین برطانوی فوجوں کی بیرکیں بھی لوہاری دروازے کے سامنے جہاں آج انار کلی' لاہور میوزیم اور پنجاب پبلک لائبریری ہے' تعمیر کی گئیں۔ لوہاری دروازے کو اس لحاظ سے بھی فضیلت حاصل ہے کہ جب برطانوی دور میں شہر پناہ اور دروازوں کو مسمار کر کے گوتھک انداز میں تعمیر نو کی گئی تو واحد لوہاری دروازہ اس اثر سے محفوظ رہا اور اس دروازے کو کم و بیش اس کی اصل حالت کے مماثل تعمیر کیا گیا۔ انگریزی عہد میں اس کی تعمیر نو 1864ء میں سیکنڈ لیفٹیننٹ گورنر آف پنجاب (65-1859) سر رابرٹ منٹگمری کے احکامات کے تحت عبدالمجید خان کی زیر نگرانی ہوئی۔

لوہاری دروازے کے اندر لاہور کا قدیم بازار لوہاری منڈی ہے کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ "لوہاری" نام دراصل لوہے کے کام کرنے والوں سے وابستہ ہے جنہیں مقامی زبان میں لوہار کہا جاتا ہے مگر یہ قیاس غلط ہے کیونکہ پرانی کتابوں میں ایسا کوئی حوالہ موجود نہیں ہے کہ یہاں کبھی لوہار آباد تھے۔

"میرا شہر لاہور" میں یونس ادیب لکھتے ہیں "لوہاری دروازہ کے باہر جہاں اب مسلم مسجد ہے' تانگوں کا بہت بڑا اڈہ تھا جس کے لوہے کے شہتیر تھے اور لوہے کی چادروں کی چھت تھی اس کے سامنے جہاں کشمیری ٹی سٹال ہے' شراب کا ٹھیکہ ہوتا تھا اور ساتھ ہی بھنگ کا۔" (صفحہ 28)

فن تعمیر کے حوالے سے شہر پناہ کا نمائندہ دروازہ لوہاری ہی ہے۔ دروازے کے دائیں اور بائیں جانب شہر پناہ آگے کو نکل کر نصف مثمن نما شکل بناتی ہے جو عسکری نقطہ نظر سے بہت اہمیت کی حامل ہے۔ امن کے دنوں میں تو یہ دونوں بازو آنے والوں کو شہر کے اندر داخلے کے لیے کشادہ دلی سے خوش آمدید کہتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں مگر حرب کے موقع پر یہی بازو زیادہ سے زیادہ سپاہ کو جگہ مہیا کرتے ہیں تاکہ دروازے سے داخل ہونے کی کوشش کرنے والوں پر تیر و تفنگ اور آگ برسائی جا سکے۔ ان بڑھے ہوئے بازوؤں کی وجہ سے دروازے کا منظر نامہ

بارعب بنتا ہے۔ اپنی تعمیر میں یہ بازو زیریں دونوں منزلوں پر ٹھوس ہیں جبکہ تیسری منزل پر ار میں کمرے ہیں جہاں تین تین کھڑکیاں کھلتی ہیں اور یقیناً یہ کھڑکیاں محافظوں کے لیے واچ ٹاور کا کام سرانجام دیتی ہوں گی۔

دروازے میں داخل ہوں تو ڈیوڑھی کے دائیں بائیں دو کمرے ہیں اور سیڑھیاں بالائی منزل تک جاتی ہیں۔ ڈیوڑھی کی چھت چھوٹی اینٹوں سے بنے گنبد سے روایتی انداز میں تعمیر کی گئی ہے۔ ڈیوڑھی 36x36 فٹ کے مربع سطحی نقشہ پر محیط ہے۔ فصیل پر جانے کے لیے بڑی سیڑھیاں دروازے کے اندر بائیں جانب سے اوپر جاتی ہیں۔ ڈیوڑھی کے دائیں اور بائیں جانب واقع کمرے دروازے پر متعین محافظوں کے لیے رہائش گاہ کے طور پر کبھی استعمال ہوتے ہوں گے۔ آج بھی لکڑی کا بنا ہوا دو پٹ کا بڑا دروازہ جس پر لوہے کی پتریاں اور کیل جڑے ہوئے ہیں' ناقابل استعمال حالت میں دیواروں سے لگا کھڑا نظر آتا ہے جس کے اندر ایک چھوٹا دروازہ ہے جو قامت میں اتنا چھوٹا ہے کہ گزرتے ہوئے سر کو جھکانا پڑتا ہے دو پٹ والے بڑے دروازے کی اونچائی تقریباً اکیس فٹ ہے۔

عمارت کی اونچائی 41 فٹ ہے اور یہ سرکلر روڈ سے 230 فٹ کی دوری پر ہے درمیانی رقبہ یقیناً رنجیت سنگھ کے دور میں خندق کے طور پر استعمال ہوتا ہوگا۔ بیرونی طرف سے اگر دروازے کی دونوں بازوں کے ساتھ پیائش کی جائے تو یہ 39 فٹ بنتی ہے۔ لوہاری دروازے کا بیرونی منظر تزئین و آرائش اور تناسب کے اعتبار سے دیگر موجود دروازوں سے مختلف اور منفرد ہے۔ گزرگاہ ایک بڑی کمان پر مشتمل ہے جس کے اوپر ایک کثیرالبرگی ڈاٹ بنائی گئی ہے اس گزرگاہ کے دونوں اطراف جھروکے ہیں جن کی بالائی جانب سکھ دور کی ڈاٹیں بنائی گئی ہیں۔ دروازے کی مجموعی جمالیات مغلوں کے دور میں تعمیر ہونے والی عمارات کی چغلی کھاتی ہے اور ان کے ساتھ ایک ربط بناتی ہے۔ دروازے کی عمارت کی منڈیر برطانوی عہد میں بکثرت استعمال ہونے والے پایوں پر مشتمل ہے۔ گزرگاہ کی چہار نقطی ڈاٹ مغلیہ عہد کی نمائندگی کرتی ہے۔ 1917ء میں جو تصویر ایف سی سکالن (F.C.Scallan) نے بنائی تھی' اس میں چہار نقطی ڈاٹ پر سٹکو ورک (Stucco) میں بیل بوٹے دکھائے گئے ہیں۔

آج یہ عمارت انتہائی خستہ حالت میں ہے ڈیوڑھی کا چھوٹی اینٹوں کا گنبد کسی وقت بھی گر

کر جان لیوا ثابت ہو سکتا ہے۔ دروازے کے بیرونی اطراف پہلوان کے دودھ فروشی کے بڑے بڑے بینرو دیگر اشتہارات کے نیچے لوہاری دروازے کا رعب دب کر رہ گیا ہے اکیس فٹ بلند لکڑی کا دروازہ دیواروں سے لگا کھڑا ہے۔ ناجائز تجاوزات اور قبضہ گروپ کو تقریباً نیم قانونی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ جگہ جگہ سے پلستر اکھڑ گیا ہے مگر عہد پارینہ کی یہ یادگار آج بھی ایستادہ ہے اور دیکھنے والی آنکھ کی توجہ اپنی طرف کھینچتی ہے۔

لوہاری دروازے کے اندر داخل ہوں تو لوہاری بازار شروع ہو جاتا ہے کہا جاتا ہے کہ لوہاری منڈی شہر لاہور کی قدیم ترین منڈی ہے۔ بارہ تیرہ سو فٹ چلنے کے بعد چوک بخاری آ جاتا ہے جہاں سوتر منڈی بازار اور پاپڑ منڈی بازار شروع ہوتے ہیں اگر لوہاری بازار میں سیدھے چلے جائیں تو چوک جھنڈا پہنچ جاتے ہیں۔ چوک جھنڈا دراصل لوہاری بازار اور موری بازار کا مقام اتصال ہے انگریزی عہد میں چوک بخاری چوک چکلہ کے نام سے جانا جاتا تھا اور یہاں دہلی کی طوائفیں رہائش پذیر تھیں۔ پاپڑ منڈی بازار آگے جا کر شاہ عالمی بازار کے علاقے میں داخل ہو جاتا ہے۔

چوک جھنڈا سے آگے لوہاری' منڈی بازار پھر دو حصوں میں منقسم ہوتا ہے ایک سید مٹھا بازار جو آگے چل کر ہیرا منڈی اور قلعہ کی طرف چلا جاتا ہے جبکہ دوسرا لوہاری منڈی بازار جو رنگ محل کے ساتھ آن ملتا ہے۔

چوک بخاری کے شمال مشرقی کونے پر پرانی مسجد شاہ دین واقع ہے جو آج نظروں سے اوجھل ہو گئی ہے یہیں چوک کے قریب ہی مسجد خراسیاں ہے جس کا اصل نام مسجد صدر جہاں تھا یہ جہانگیر کے عہد میں 1606 میں تعمیر ہوئی اس مسجد کے ساتھ چوک جھنڈا کی طرف باغیچہ مسجد خراسیاں تھا جو بعد میں باغ نہال چند کے نام سے جانا گیا۔

لوہاری منڈی کے اندر ایک دوسری تاریخی مسجد پھٹولیاں والی ہے جو 1841ء میں تعمیر ہوئی۔ اس مسجد کے مغربی جانب مہاراجہ کھڑک سنگھ کا محل تھا جہاں 1846ء میں انگریزی فوج کو ٹھہرایا گیا۔ بعد ازاں انگریز سرکار نے اس حویلی کو گرا کر اینٹیں اور پتھر فروخت کر ڈالا۔

دہلی دروازہ

شہر قدیم کی فصیل کی مشرقی جانب دہلی دروازہ واقع ہے اس کی دائیں طرف یکی دروازہ اور

بائیں طرف اکبری دروازہ ہے جبکہ دروازے کی بیرونی جانب بالکل سامنے چوک میلاد ہے جہاں مسجد میلاد موجود ہے۔ دہلی دروازے کی عمارات اور مسجد میلاد کے درمیانی حصے میں گول باغ ہے جہاں کبھی خندق ہوتی تھی۔ لوہاری دروازے کے بعد شہر قدیم کا یہ سب سے اہم ترین دروازہ قرار پاتا ہے کیونکہ مغل دہلی آنے جانے کے لیے شہر میں یہیں سے داخل ہوتے تھے۔ دہلی دروازے کی عمارت دیگر دروازوں کے مقابلے میں بہت بڑی اور مختلف ہے۔ دہلی دروازہ سرکلر روڈ سے ڈھائی پونے تین سو فٹ کے فاصلے پر واقع ہے۔

دہلی دروازہ کی تعمیر اکبر کے دور میں ہوئی جب اس نے لاہور کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو شہر قدیم کی توسیع کے لیے شاہ عالمی اور مستی دروازے کی جانب سے بہت سا رقبہ فصیل کے اندر شامل کر لیا گیا۔

دہلی دروازہ ہمیشہ سے ہی بہت اہمیت کا حامل رہا ہے پہلی وجہ تو یقیناً یہی ہے جو اس کے نام کی وجہ تسمیہ بھی بنتی ہے کہ یہ دروازہ دہلی شہر کی جانب کھلتا ہے۔ مغلوں کے دور میں دہلی اور لاہور شہر کے مابین بہت قریبی روابط رہے ہیں بعد ازاں جب شالامار باغ اور مغلپورہ کا علاقہ آباد ہوا تو اس دروازے کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی وزراء اور امراء کے لیے کئی حویلیاں اور محل دہلی دروازے کے باہر تعمیر کیے گئے شاہ جہان کے زمانے میں مسجد وزیر خان (1634) اور شاہی حمام کی تعمیر نے اس دروازے کو سیاحوں کے لیے بہت اہم بنا دیا۔ شاہ جہان کے بیٹے داراشکوہ نے اپنے قیام لاہور کے دوران بیرون دہلی دروازہ جہاں آج لنڈا بازار اور سرائے سلطان ہے' بے شمار عمارات تعمیر کیں۔ اس عہد میں اس جگہ کا نام چوک دارا پڑ گیا۔ مغلوں کے عہد تک یہ تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ سکھوں نے یہاں کی عمارتیں اور دوکانیں تہس نہس کر دیں۔ یہاں گھوڑوں کی بہت بڑی منڈی تھی جہاں افغانستان سے گھوڑے لا کر بیچے جاتے۔

جب کابلی مل (1763-67) لاہور کا وائسرائے تھا' سکھوں نے دہلی دروازے سے ہی داخل ہو کر شہر پر قبضہ کیا۔ رنجیت سنگھ جب لاہور شہر پر قابض ہوا تو دہلی دروازہ کے باہر چوک دارا میں تعمیر عمارات کو گرا کر ان کی اینٹیں نئی عمارتوں کی تعمیر میں بکثرت استعمال کی گئیں۔

شیر سنگھ نے جب رانی چند کنور کے خلاف بغاوت کی تو اس کی فوجیں دہلی دروازے سے ہی شہر میں داخل ہوئیں تھیں اور انہوں نے لوٹ مار کے بعد چھتہ بازار کو آگ لگا دی۔

انگریزی عہد تک دہلی دروازے کی پرانی عمارت جو اکبر کے زمانے میں تعمیر ہوئی تھی' اپنی اصلی حالت میں موجود تھی مگر بہت خستہ اور کمزور ہو گئی تھی۔ چھت بیٹھ جانے کی وجہ سے ہاتھیوں کا گزر ممکن نہ تھا۔ ویسے بھی عمارت کسی وقت بھی گر سکتی تھی لہٰذا اس خدشے کے پیش نظر عمارت کو گرا دیا گیا اور عہد انگریزی نے اس کی تعمیر نو کا ٹھیکہ محمد سلطان ٹھیکیدار کو دیا جس نے چوک دارا میں سرائے و دیگر عمارات کی تعمیر نو کی۔ 1860ء میں جب لاہور میں ریلوے لائن بچھائی گئی اور ریلوے اسٹیشن بنایا گیا تو ایک مرتبہ پھر دہلی دروازے کی اہمیت دوچند ہو گئی ایک تو ریلوے اسٹیشن کی وجہ سے اور دوسرا یہیں سے ایک سڑک سیدھی میاں میر بستی جاتی تھی جہاں نئی چھاؤنی بنائی گئی۔ مال روڈ کے علاوہ یہ سڑک میاں میر چھاؤنی کو شہر قدیم سے ملاتی تھی۔ انگریزی سرکار میں دہلی دروازہ کی عمارت کا آدھا حصہ پولیس کے زیر تصرف تھا جو دروازے کی حفاظت پر مامور تھے جبکہ دیگر نصف حصہ میں مجسٹریٹ کی عدالت اور میونسپلٹی کے دفاتر تھے بعد ازاں دہلی دروازے کے باہر کوتوالی بن گئی تو اس کے لیے نئی عمارت تعمیر کی گئی جو آج کل سی آئی اے کے زیر استعمال ہے۔

فن تعمیر کے حوالے سے لوہاری دروازے کے بعد دہلی دروازے کی عمارت دیگر دروازوں کے مقابلے میں اہم ترین ہے۔ یہ اکبر عہد کی پرانی عمارت کی جگہ پر ہی تعمیر کی گئی' قرین قیاس یہی ہے۔ چونکہ مغل عہد میں بادشاہ' امراء و دیگر عہدیداران جو دہلی سے آتے تھے' اسی دروازے سے شہر میں داخل ہوتے تھے لہٰذا دروازے کی عمارت بڑی اور کئی کمروں پر مشتمل ہے۔ دروازے کی قوس کا سائز تقریباً لوہاری دروازے کے برابر ہے۔ درمیانی حصے میں ڈیوڑھی ہے جس کے دونوں اطراف تین تین کمرے ہیں اس کے علاوہ دیگر تمام حصہ زیریں منزل پر ٹھوس ہے۔ دروازے کی اندرونی جانب دائیں اور بائیں دو اطراف سے سیڑھیاں بالائی منزل اور چھت تک جاتی ہیں۔ زیریں منزل پر واقع ہر دو اطراف پر تینوں کمروں سے دروازے ڈیوڑھی میں کھلتے ہیں۔ تینوں کمروں کے سائز مختلف ہیں۔ سامنے کی جانب واقع دونوں اطراف کے کمروں سے ایک ایک کھڑکی بیرونی جانب کھلتی ہے۔ یہی کمرے بالائی منزل پر قدرے بڑے اور سائز میں مناسب ہو جاتے ہیں جن کی پشت پر ایک طرف تو ہال بنا ہوا ہے اور دوسری طرف کھلا ٹیرس ہے۔

دہلی دروازہ اپنے بیرونی منظرنامے میں انگریزی عہد کی عمارات جیسا لگتا ہے اور اگر بتایا نہ جائے تو دیکھنے والا شناخت نہیں کر سکتا کہ یہ لاہور کے اہم ترین دروازے کی عمارت ہے۔ جڑواں ستون اور ان میں کھڑکی کا انداز انگریزی عہد کی عمارت سے مماثلت رکھتا ہے البتہ راہگذر کی دوہری ڈاٹ' ایک کثیرالبرگی اور دوسری چہار نقطی' دونوں ہی مغلیہ عہد کی عمارات کے ساتھ اس کا ربط بناتی ہیں۔ ڈیوڑھی کی چھت دو منزلہ اونچی ہے۔ دیواریں اینٹوں سے بنائی گئی ہیں اور چھتوں کے لیے والٹ (Vault) اور شہتیر دونوں استعمال کیے گئے ہیں۔ ایک ڈھلوان (Ramp) جنوبی جانب سے بالائی صحن تک چلا جاتا ہے۔ دیگر دروازوں کے برعکس دہلی دروازے کا روکار بالکل مختلف ہے عمارات کی اونچائی تقریباً اڑتیس فٹ اور مرکزی عمارت کی چوڑائی 105 فٹ ہے۔

دہلی دروازے کے اندر داخل ہوتے ہی دہلی بازار شروع ہو جاتا ہے جو مسجد وزیر خان کے چوک تک جاتا ہے۔ دوسری جانب چوک رنگ محل سے کشمیری بازار آکر اس چوک میں ختم ہو جاتا ہے۔ خرید و فروخت کے اعتبار سے یہ بہت مصروف بازار ہے۔ دہلی دروازے کے اندر شمالی جانب محلہ قصاباں ہے' جس کے ساتھ ملحقہ چنگڑ محلہ' کوچہ میاں غوث اور چوہٹہ قاضی اللہ داد ہے جو کبھی چوہٹہ راجہ دینا ناتھ کہلاتا تھا۔ دہلی دروازے کے جنوبی جانب حمام وزیر خان' اکبری منڈی اور محلہ گلی کھجور والی واقع ہیں۔

آج حمام وزیر خان کی عمارت متجاوز دوکانات کے پیچھے چھپی ہوئی ہے اور مسجد وزیر خان کی شمالی جانب کو بھی' دوکانات کی لمبی قطار نے چھپا رکھا ہے۔ مسجد وزیر خان سے آگے چوک پرانی کوتوالی ہے جہاں سے ایک سڑک پاکستان کلاتھ مارکیٹ سے ہوتی ہوئی چونا منڈی بازار کی طرف نکل جاتی ہے جب کہ دوسری سڑک کشمیری بازار کہلاتی ہے جو سنہری مسجد پر منتج ہوتی ہے اور جس کے ساتھ سوہا بازار اور کناری بازار واقع ہیں۔

دہلی بازار کا یہ سارا علاقہ رڑہ گزر کہلاتا تھا اور یہی وہ علاقہ ہے جو اکبر نے شہر قدیم کی توسیع کے وقت شہرپناہ میں شامل کیا تھا۔ اندرون دہلی بازار کا علاقہ چوک وزیر خان اور مسجد وزیر خان کی موجودگی میں بہت منفرد ہو جاتا ہے۔ مسجد مریم زمانی جو یکی دروازے کے اندر واقع ہے' اس کی تعمیر کے بعد مسجد وزیر خان تعمیر کی گئی جو شہر قدیم کی سب سے بڑی اور اہم مسجد ہے۔

مسجد کے مشرقی جانب وزیر خان چوک سیاسی و سماجی، علمی و ادبی سرگرمیوں کا مرکز رہا ہے۔ تجارت کے حوالے سے بھی اس چوک کو اہمیت حاصل رہی ہے۔ پاکستان کلاتھ مارکیٹ اور اعظم کلاتھ مارکیٹ، کپڑے کی دو بڑی مارکیٹیں دہلی دروازے کے اندر واقع ہیں تجارتی مرکز ہونے کی وجہ سے شہر قدیم کے اس حصے میں ٹریفک کے سب سے زیادہ مسائل ہیں۔

بھاٹی دروازہ

یہ دروازہ شہر قدیم کی فصیل میں جنوبی جانب واقع ہے۔ فصیل میں بھاٹی گیٹ کی دائیں جانب موری دروازہ ہے جبکہ بائیں جانب ٹکسالی دروازہ ہے اس کے سامنے لوئر مال ہے جو آگے جا کر ملتان روڈ بن جاتی ہے۔

بھاٹی دروازے کے سیدھے ہاتھ پر تانگوں کا اڈا اور خالی میدان ہے جہاں سرکس کمپنیاں سرکس لگاتی تھیں جبکہ الٹے ہاتھ پر مزار و مسجد غلام رسول ہے یہ بزرگ "بلیوں والی سرکار" کے نام سے مشہور ہیں۔ دروازے کے بالکل پاس الٹے ہاتھ پر ایک بڑا درخت ہے جس کی شاخوں نے جھک کر دروازے کو چھپایا ہوا ہے۔

بھاٹی دروازے کی بیرونی جانب سرکلر روڈ سے پرے حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کا مزار ہے، اور اس کے قریب ہی کربلا گامے شاہ ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے شہر قدیم سے داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کے مزار تک آنے کے لیے یہ دروازہ بنایا گیا تھا۔ ملک ایاز کے زمانے میں یہاں بھٹ قبیلے کے لوگوں کو رہائش اختیار کرنے کے لیے حوصلہ افزائی کی گئی اور انہوں نے صدیوں اس دروازے کے اندر قیام کیا اور ان کی مناسبت سے ہی دروازے کا نام بھاٹی دروازہ مشہور ہو گیا۔ بھٹ قبیلے کے لوگ تالہ سازی کے پیشہ سے منسلک رہے۔ غزنوی عہد کا شہر قدیم یہاں اختتام پذیر ہوتا تھا اور اکبر کے عہد میں جب شہر قدیم کو نو گزروں میں تقسیم کیا گیا تو تلواڑہ گزر اور مبارک خان گزر بھاٹی دروازے کے پاس باہم ملتی تھیں۔

حکیم احمد شجاع "لاہور کا چیلسی" (مطبوعہ 1988ء) کے صفحہ 11 پر بھاٹی دروازے کے نام کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں "بھاٹی دروازے کا اصل نام بھٹی دروازہ تھا اور یہی وہ مقام تھا جہاں مغلوں کی سلطنت سے پہلے بھٹی قوم کے جنگجو دلیروں نے فتح

ملتان کے بعد لاہور آکر پڑاؤ ڈالا تھا۔ امتداد زمانہ سے بگڑتے بگڑتے ''بھٹی'' ''بھاٹی دروازہ'' ہو گیا۔''

بھاٹی دروازے کے باہر کھلے میدان میں روایتی تھیٹر کمپنیاں اور سرکس لگتے تھے۔ ہو سکتا ہے اس کی ایک وجہ دربار حضرت داتا گنج بخشؒ بھی ہو کہ عرس کے موقع پر اسی طرح کی تفریحات معمول کا حصہ ہیں تاہم 1938ء میں جب فلموں کا رواج ہوا تو یہ تھیٹر کمپنیاں آہستہ آہستہ اپنی اہمیت کھونے لگیں تب یہاں تین چار سینما گھر تعمیر ہو گئے۔

علمی و ادبی اور تاریخی حوالے سے اندرون بھاٹی دروازے کا علاقہ ہمیشہ ہی مرکز و منبع رہا ہے۔ مشہور تاریخی اور لاہور کی ابتدائی مسجد ''اونچی مسجد'' بھاٹی دروازے کے اندر واقع ہے۔ سکھوں کے عہد کے آخری دو عشروں میں یہاں بہت سی حویلیاں تعمیر کی گئیں، جن میں سے زیادہ تر آج موجود نہیں ہیں۔ بھاٹی بازار، بازار حکیماں اور ٹبی بازار سے ہوتا ہوا شاہی محلّہ تک چلا جاتا ہے جہاں ٹکسالی دروازے سے سڑک آکر مل جاتی ہے۔

کوچہ فقیر خانہ اور فقیر خانہ میوزیم بھی بھاٹی دروازے کے اندرونی حصے میں واقع ہیں۔ ذوالجناح کا جلوس جو اندرون لاہور سے کربلا گامے شاہ جاکر ختم ہو جاتا ہے، بھاٹی دروازے میں سے ہی گزرتا ہے۔ بے شمار علمی و ادبی شخصیات بازار حکیماں اور تحصیل بازار میں قیام پذیر رہیں۔ اقبال لندن سے لاہور آکر رہائش پذیر ہوئے تو انہوں نے بھاٹی دروازے کے محلّہ جلوٹیاں کو اپنا مسکن بنایا، جہاں ان کے دوست رہتے تھے۔ لاہور کی اولین ادبی انجمن جس کے اجلاس حکیم امین الدین بیرسٹر کے مکان پر ہوتے تھے، یہیں قائم ہوئی۔ اس انجمن کی بنیاد مشہور ڈرامہ نویس حکیم احمد شجاع پاشا کے والد اور فلمی ہدایت کار انور کمال پاشا کے دادا نے رکھی۔ مسلم لیگ کا ترجمان ''خالد'' نامی اخبار بھی بھاٹی دروازے سے ہی شائع ہوتا تھا۔

سر عبدالقادر نے یہیں سے اپنا رسالہ مخزن جاری کیا۔ آغا حشر بھی یہیں مقیم رہے۔ مرزا داغ دہلوی جب لاہور آئے تو بھاٹی دروازے کو اپنا مسکن بنایا۔ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کا مکان بھی کوچہ پیڑنگاں کے قریب ہی تھا جو اورینٹل کالج کے پرنسپل اور کالج میگزین کے ایڈیٹر رہے۔ ''تاریخ لاہور'' کے مصنف سید محمد لطیف کوچہ تحصیل کے مقابل سمیوں کا بازار میں رہتے تھے۔ کوچہ تحصیل میں رسالہ ''تہذیب نسواں'' کے مالک سید ممتاز علی اور کچھ دیر کے لیے مولانا محمد

حسین آزاد بھی قیام پذیر رہے۔ بارود خانے کے علاقے میں "نیرنگ خیال" کے ایڈیٹر و مالک حکیم یوسف حسن بھی شروع شروع میں مقیم رہے۔ آغا حشر جب اپنی کمپنی کے ساتھ لاہور آتے تھے تو بھاٹی دروازے کے باہر اس مکان میں ٹھہرتے جو ہری کرشن تھیٹر سے ملحق تھا' جس میں ان کی کمپنی کے کھیل دکھائے جاتے تھے۔ کوچہ سبز پیر میں کٹڑی امیر چند میں مولانا ظفر علی خان دکن سے واپس آئے تو رہنے لگے۔ انہوں نے "پنجاب ریویو" کے نام سے رسالہ بھی نکالا۔ پیسہ اخبار کے مالک اور ایڈیٹر منشی محبوب عالم کے ادبی و صحافتی سلسلہ کا آغاز بھی بھاٹی دروازے سے ہی ہوا۔

استاد دامن بھاٹی دروازے کے اندر ہی اپنی نظمیں سنانے آتے تھے۔ استاد دامن کی وفات کے بعد اونچی مسجد سے ملحقہ شمالی جانب حجرے میں استاد دامن اکیڈیمی بنا دی گئی ہے جہاں استاد دامن نے زندگی کے آخری برس گزارے۔ ساغر صدیقی کی عمر کا بیشتر حصہ بھاٹی دروازے میں اور اس کے قرب و جوار میں ہی گزرا۔ مولانا محمد حسین آزاد' بیرون بھاٹی دروازہ نزد کربلا گامے شاہ دفن ہیں۔

فن تعمیر کے حوالے سے بھاٹی' شیرانوالہ اور کشمیری دروازہ روکار میں ایک جیسے ہیں البتہ سطحی نقشے کے اعتبار سے بھاٹی دروازہ' شیرانوالہ اور کشمیری دروازے سے مختلف ہے۔

بھاٹی دروازہ اپنی ظاہری شباہت میں یوں تو گوتھک انداز تعمیر کی دوہری کمان پر مشتمل ہے مگر دروازے کے دائیں اور بائیں دونوں جانب دو لمبی بیرکیں ہیں جن کے سامنے برآمدے بنے ہوئے ہیں۔ ان بیرکوں کی بیرونی دیواریں شہر کی فصیل کی جگہ لیے ہوئے ہیں۔ دائیں اور بائیں دونوں جانب دو دو دروازے ڈیوڑھی میں کھلتے ہیں۔ لمبائی کے اعتبار سے بھاٹی دروازہ دیگر دروازوں کی عمارات سے طویل ترین ہے اس کی لمبائی 187 فٹ تک پہنچتی ہے۔

دروازے کی بڑی ڈاٹ کو دو پلر سہارا دیئے ہوئے ہیں ہر پلر پر اوپر نیچے مستطیل چوکھٹے بنے ہوئے ہیں۔ ڈیوڑھی کی چھت بھی گوتھک انداز کی ڈاٹ سے بنتی ہے۔ ڈیوڑھی کا حصہ دائیں اور بائیں ملحقہ بیرک کی عمارت سے خاصا بلند ہے۔ ڈاٹ کے دونوں اطراف بیرونی جانب مرغولے بنے ہوئے ہیں جو اس کی خوبصورتی میں اضافہ کا سبب بنتے ہیں۔

انگریزی عہد میں بھاٹی دروازے کی تعمیر نو کے وقت نہ تو عسکری ضرورت کو اس طرح

ترجیح دی گئی جیسے سکھوں یا مغلوں کے زمانے میں تھی اور نہ ہی اصل دروازوں کی جمالیات کے تناسب و شکل کو بحال رکھنے کی کوشش کی گئی۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ دہلی دروازے کے برعکس ان دروازوں کا روکار داخلی دروازے جیسا ہی نظر آتا ہے۔ گوتھک انداز تعمیر کی ڈاٹ کے علاوہ دیگر عناصر مغلوں کے فن تعمیر سے سرسری ربط بناتے ہیں۔

بیرک اور برآمدہ یک منزلہ ہیں جبکہ اصل دروازے میں بالائی منزل پر داروغوں کی رہائش کے لیے کمرے تعمیر تھے۔ عمارت کے لیے اینٹیں اور چونے کا مسالہ استعمال کیا گیا۔ آج کل ان بیرکوں میں بھاٹی پولیس کے ملازم آباد ہیں۔

کشمیری دروازہ

شہر قدیم کی بیرونی فصیل میں بطرف شمال کشمیری دروازہ واقع ہے۔ اس کے دائیں طرف مستی دروازہ ہے جبکہ بائیں جانب شیرانوالہ دروازہ ہے۔ دروازے کی کرسی بیرونی جانب واقع سرکلر گارڈن سے بارہ تیرہ فٹ بلند ہے اور ایک پاشیب (Ramp) کے ذریعے سرکلر روڈ سے دروازے میں داخل ہوتے ہیں۔ کنہیا لال نے تاریخ لاہور (مطبوعہ 1884ء) میں لکھا ہے کہ دریائے راوی کبھی یہاں سے گزرتا تھا اس لیے کشمیری اور شیرانوالہ دروازے کی کرسی کو بلند رکھا گیا مگر حقیقت یہ ہے کہ کشمیری دروازے کے اندر آباد شہر ہی بلندی پر واقع ہے۔ چونکہ اندرون کشمیری دروازہ گلیاں تنگ اور ڈھلوان دار ہیں لہٰذا دروازے کے باہر ہی سڑک کے دونوں اطراف گاڑیاں پارک کردی جاتی ہیں اور پھر پاپیادہ شہر میں داخل ہوتے ہیں۔ نام کی وجہ تسمیہ یہاں بھی وہی ہے جو دہلی اور لوہاری دروازے کے لیے صادق آتی ہے، یعنی اس دروازے کا رخ چونکہ بطرف کشمیر ہے لہٰذا اس کا نام کشمیری دروازہ زبان زد عام ہو گیا۔ دروازے کا چھوٹا سائز اس کی کم اہمیت کی چغلی کھاتا ہے۔

کشمیری دروازے کے اندر داخل ہوں تو دائیں جانب گورنمنٹ گرلز سکول چونا منڈی ہے جس کے سامنے بائیں جانب ایک کھلی جگہ پر پارکنگ کے لیے عارضی جگہ بنائی گئی ہے۔ قدرے اندر آ کر بائیں ہاتھ پر تکیہ کبوتر شاہ ہے وہاں کبھی پہلوانوں کا اکھاڑہ ہوتا تھا اور ایک رنگ ساز کی دوکان تھی ایک چھوٹی سی دو منزلہ مسجد بھی تھی جو خستہ حالت ہونے کی وجہ سے

زمین بوس ہو چکی ہے مسجد کے باہر دو کانات کی تعمیر نے مسجد کو ویسے بھی چھپا دیا ہے۔ اس کے بعد ہم چوک چونا منڈی پہنچتے ہیں جہاں تین سڑکیں نکلتی ہیں۔ سیدھے ہاتھ والی سڑک مستی دروازے کی طرف چلی جاتی ہے جبکہ بائیں جانب والی سڑک پاکستان کلاتھ مارکیٹ سے ہوتی ہوئی چوک پرانی کوتوالی آن نکلتی ہے چونا منڈی روڈ' جمعہ داراں گلی اور موتی بازار تینوں سڑکیں مل کر وہ تکون بناتی ہیں جہاں چونا منڈی حویلی ہے۔ جو تین حویلیوں پر مشتمل ہے بڑی حویلی جمعدار خوشحال سنگھ کی ہے جبکہ اس سے چھوٹی حویلی تیجا سنگھ اور ایک سب سے چھوٹی حویلی ہے۔ گلی جمعہ داراں میں اگر سیدھے چلتے جائیں تو آخر کار ہم ٹکسالی دروازے پہنچ جاتے ہیں۔ کشمیری دروازہ اگرچہ جی ٹی روڈ پر واقع ہے مگر اس کے باوجود اندرون کشمیری دروازہ اس طرح تجارتی مرکز نہیں بن سکا جس طرح دہلی دروازہ' شاہ عالمی یا بھاٹی دروازہ یا لوہاری دروازے کے اندر تجارتی سرگرمی روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔

شہر قدیم کا وہ رقبہ جس کو اکبر کے عہد میں گزر اسحاق کا نام دیا گیا تھا' وہاں کشمیری اور شیرانوالہ دونوں دروازے کھلتے ہیں۔ کشمیری دروازے کے اندر عمارتیں فن تعمیر کے نقطہ نظر سے سب سے کم اہمیت کی حامل ہیں' سوائے حویلی چونا منڈی کے اور کوئی اہم یادگار موجود نہیں ہے۔

کشمیری دروازے کی موجودہ عمارت انگریزی عہد میں شیرانوالہ دروازے کے مماثل بنائی گئی۔ سطحی پلان میں دروازے کی عمارت انگریزی حرف T کی شکل کی ہے۔ درمیانی حصہ جہاں رہگزر ہے' ایک ڈیوڑھی پر مشتمل ہے جس کے دونوں اطراف ایک ایک چھوٹا کمرہ ہے جو آگے بڑے کمروں میں کھلتا ہے۔ گو تھک انداز کی کمان دو پہلوں پر ایستادہ ہے جو ٹھوس ہیں اور باہر کی طرف نکلے ہوئے ہیں۔ اپنی ظاہری شباہت کے اعتبار سے یہ بالکل بھاٹی دروازے جیسا ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ تزئین و آرائش کے اعتبار سے بھی بہت سادہ ہے اور انگریزی عہد اور مغل عہد کی تعمیراتی جھلک کی آمیزش نظر آتی ہے۔ چھوٹی اینٹوں کی دیواریں چونے کے مسالے کے ساتھ بنائی گئی ہیں دیواروں پر اندر باہر پلستر کیا گیا ہے کمروں کا فرش اینٹوں کا بنایا گیا ہے اس کی تعمیر انیسویں صدی کے اخیر میں ہوئی۔

شیرانوالا گیٹ

شہر پناہ کی شمالی جانب' یکی دروازہ اور کشمیری دروازہ کے درمیان شیرانوالا دروازہ واقع ہے۔ کشمیری دروازے کی طرح یہاں بھی سرکلر گارڈن بارہ تیرہ فٹ گہرائی میں ہے۔

دروازے کے باہر ہی ایک سڑک ہے جو سیدھے ہاتھ فصیل کے ساتھ ساتھ چلتی ہے یہ مولانا عبیداللہ انور روڈ ہے جو شیرانوالہ دروازے کو کشمیری دروازے سے ملاتی ہے دروازے کے اندر داخل ہوں تو دائیں ہاتھ پر خدام الدین بنت پبلک سکول ہے جس کے ساتھ ہی مولوی احمد علی مسجد ہے جبکہ بائیں ہاتھ پر گورنمنٹ اسلامیہ ہائی سکول شیرانوالہ گیٹ واقع ہے۔ سطحی نقشے اور روکار کے اعتبار سے شیرانوالہ اور کشمیری دونوں دروازے صد فیصد مماثلت رکھتے ہیں اس دروازے کا پرانا نام خضری دروازہ بھی ہے اور ایک روایت کے مطابق حضرت خضرؑ اس دروازے سے باہر نکل کر راوی دریا میں اتر گئے تھے تب سے اس کا نام خضری دروازہ چلا آیا ہے۔ حضرت خضرؑ وہی ہیں جنہوں نے آب حیات دریافت کیا تھا اور پینے کے بعد ابدی عمر پائی اب بھولے بھٹکوں کو راستہ دکھاتے ہیں اور ایک روایت کے مطابق کسی بزرگ کی شکل میں ظاہر ہو کر گم کردہ راہی کو منزل مقصود کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ شیرانوالہ دروازے کے اندر آج بھی خضری محلہ موجود ہے کنہیالال نے تاریخ لاہور کے صفحہ 60 پر لکھا ہے کہ رنجیت سنگھ نے دو شیر پنجروں میں بند کر کے یہاں رکھے ہوئے تھے تب سے اس کا نام شیرانوالہ دروازہ پڑ گیا۔

شیرانوالہ دروازے سے راستہ سیدھا پاکستان کلاتھ مارکیٹ میں آتا ہے جہاں اگلی طرف چوک پرانی کوتوالی ہے جس کے قرب میں مسجد وزیر خان ہے۔ شیرانوالہ دروازے کے اندرون آبادی کو اکبر کے عہد میں گزر اسحاق کے نام سے یاد کیا گیا ہے جو ایک طرف رڑہ گزر سے اور دوسری طرف گزر جھجہ دیوانی کے ساتھ متصل ہے۔

یک سطحی نقشہ میں شیرانوالہ دروازہ ایک درمیانی ڈیوڑھی جس کے ہر دو اطراف دو دو کمرے بنے ہوئے ہیں' پر مشتمل ہے ان میں ایک کمرہ چھوٹا ہے جس کا دروازہ ڈیوڑھی میں کھلتا ہے اور پھر اسی کمرہ کے ساتھ بڑا کمرہ متصل ہے جس کی ایک کھڑکی اندرونی جانب کھلتی ہے۔ دروازہ کی عمارت اس لحاظ سے قدرے مختلف ہے کہ یہاں دہلی یا لوہاری دروازے کے برعکس کوئی کھڑکی بیرونی جانب نہ کھلتی ہے۔ عمارت بھی یک منزلہ ہے اور اندرونی اور بیرونی

روکار باہم کوئی مشابہت نہ رکھتے ہیں۔ گوتھک انداز تعمیر کی دوہری ڈاٹ جو ڈیوڑھی کی اندرونی و بیرونی جانب واقع ہے، کے علاوہ تمام عمارت ٹھوس ہے۔ بیرونی اطراف دو بڑے بڑے پلر ہیں، جو مرکزی گوتھک انداز کی ڈاٹ کو سہارا دیئے ہوئے ہیں۔ چھت بھی اس ڈیوڑھی کی اسی کمان کے انداز میں قدرے اونچی بنائی گئی ہے۔ آج یہ دروازہ تجاوزات کا شکار ہے اور اپنی اصل شباہت کھو رہا ہے اور آنے والے دنوں میں اگر توجہ نہ دی گئی تو اس کی شناخت ختم ہو جائے گی۔

موچی دروازہ

موچی دروازہ شہرپناہ کے جنوبی جانب واقع ہے دائیں طرف چلیں تو اکبری دروازہ آ جاتا ہے جبکہ بائیں جانب سفر کریں تو شاہ عالمی دروازہ پہنچ جاتے ہیں۔

اس دروازے کی تعمیر اکبری عہد میں ہوئی۔ اس دور میں موتی رام جمعدار جو اکبر کا ملازم تھا، تمام عمر اس دروازے کی حفاظت پر مامور رہا۔ موتی رام بہت ملنسار اور خوش اخلاق شخص تھا ہر خاص و عام میں مقبول تھا اس کی زندگی میں جب بھی بیرونی حملہ آوروں نے لاہور کا رخ کیا، اس نے اپنی جان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے شہر کی حفاظت کی اور اپنی ذہانت اور حکمت عملی سے حملہ آوروں کو دروازے میں داخل ہونے سے باز رکھا۔ اسی کے نام کی نسبت سے اول اول اس دروازے کا نام موتی دروازہ مشہور ہوا۔ سکھوں کے عہد میں موتی کے نام سے بدل کر موچی دروازہ مشہور ہو گیا۔ آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد یہ دروازہ سیاسی حوالے سے ملکی تاریخ کا ایک اہم باب بن گیا ہے اس لیے کہ جمہوری دور میں سیاستدانوں کے بڑے بڑے جلسے اور سیاسی احتجاج کی بڑی بڑی تحریکیں یہیں سے جنم لینے لگی ہیں۔

کنہیا لال نے لکھا ہے ”اس دروازے کے شرقی دالان میں ایک قبر چھوٹی زمانہ سلف کی پختہ بنی ہوئی موجود ہے لوگ مشہور کرتے ہیں کہ یہاں کسی شہید کا سر مدفون ہے۔“

انگریزوں نے جب شہر پر قبضہ کیا اور شہرپناہ کی بلندی کم کر کے محض دیوار بنا دی تو اس دروازے کے دونوں برجوں کو گرا کر اس کی اینٹیں فروخت کر دی گئیں قرین

قیاس تھا کہ انگریزی عہد میں اس دروازے کی بھی تعمیر نو ہو گی مگر ایسا نہ ہو سکا۔

موچی دروازے کی وجہ شہرت اس کے اندرون واقع مسجد صالح محمد کنبوہ بھی ہے جو اپنے نقش و نگار اور خوبصورتی کی وجہ سے مشہور ہے۔ جونہی موچی دروازے میں داخل ہوں، چند قدم چلنے کے بعد بالکل سامنے تین گنبدوں والی یہ مسجد جو سڑک سے ایک منزل بلند ہے، آنے والوں کی توجہ اپنی جانب کھینچتی ہے۔ یہ مسجد 1659ء میں مکمل ہوئی۔ مسجد کے مشرق میں صالح محمد کنبوہ نے اپنی حویلی بنوائی۔ اس نے شاہجہان دور کی تاریخ "عمل صالح" تحریر کی۔ سکھوں کے عہد میں عربی خط کا استاد خلیفہ بگو نامی موچی دروازے کے اندر محلّہ کماں گراں میں رہتا تھا۔

مسجد صالح محمد کنبوہ سے دائیں جانب چلے جائیں تو کوچہ تکیہ سادھواں کے بعد کوچہ چابک سواراں آ جاتا ہے جہاں 1671ء میں مسجد چینیاں والی تعمیر ہوئی اس کے ساتھ ہی حویلی میاں خان متصل ہے۔ تین سال ہوئے مسجد چینیاں والی کو گرا کر نئی مسجد کی تعمیر کا کام شروع ہوا۔ مسجد صالح محمد کنبوہ کی بائیں جانب راستے پر چل پڑیں تو شا عالمی بازار سے ہوتے ہوئے ہم سیدھے چوک رنگ محل پہنچ جاتے ہیں۔

چونکہ آج موچی دروازہ کی عمارت کے آثار موجود نہیں ہیں اور نہ ہی اس کے بارے میں کوئی معلومات پرانی کتابوں میں درج ہے لہٰذا اس کے فن تعمیر اور جمالیات کے بارے میں اظہار کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ دروازہ بھی یقیناً لاہور کے بقیہ قدیم دروازوں کے فن تعمیر سے مماثلت رکھتا ہو گا۔

مستی دروازہ

شہر پناہ میں شمالی جانب یہ دروازہ واقع ہے اس کی دائیں جانب کشمیری دروازہ ہے جبکہ بائیں جانب قلعے کی دیوار ہے۔ شیرانوالہ اور کشمیری دروازے کی طرح یہ بھی سڑک سے بارہ تیرہ فٹ بلند ہے اور یہاں بھی سرکلر گارڈن کی سطح نسبتاً گہری ہے۔ مستی دروازہ کی وجہ تسمیہ جو کنہیا لال نے تاریخ لاہور میں بیان کی ہے، وہ یوں ہے۔

"یہ دروازہ بھی ایک شاہی ملازم کے نام سے مشہور ہے جس کا نام مستی بلوچ تھا اور

حفاظت اس کی بادشاہ کے حکم سے اس کے سپرد تھی اور مدت العمر اسی خدمت پر مامور رہا اس کی قدامت اور نیکو خدمتی کا نتیجہ ہوا کہ شاہی حکم سے یہ دروازہ اسی کے نام سے ہم نام کیا گیا تاکہ اس کا نام تاقیام دروازہ زندہ رہے۔"

سید محمد لطیف نے اپنی کتاب "ہسٹری آف لاہور" میں لکھا ہے کہ مستی دروازہ کا اصل نام مسجدی دروازہ یا مستی دروازہ تھا جو بعدازاں کثرت استعمال سے مستی دروازہ مشہور ہو گیا۔ دروازے کی اہمیت اس لحاظ سے بہت زیادہ ہے کہ یہ ایک تو قلعہ کے بالکل نزدیک واقع ہے دوئم اس دروازے کے اندر شہنشاہ اکبر کی والدہ مریم زمانی نے 1614ء میں بیگم شاہی مسجد تعمیر کرائی جو اندرونی نقش و نگار اور خوبصورتی کی بدولت بہت مشہور ہوئی۔ دہلی دروازے سے شاہی خاندان و دیگر امرائے سلطنت قلعہ میں داخل ہونے کے لیے بیگم شاہی مسجد کے پاس سے گزرتے۔

بیگم شاہی مسجد آج جس بازار میں واقع ہے اس کا نام موتی بازار ہے مگر آج وہاں موتیوں و مالا کے بجائے جوتا سازی کا کام ہوتا ہے۔ چونا منڈی کی حویلیاں جو سکھوں کے عہد کی یادگار ہیں، جس تکونی رقبے میں واقع ہیں اس کی ایک سمت میں دراصل یہی موتی بازار ہے۔ بیگم شاہی چوک سے اگر چونا منڈی چوک کی طرف آئیں تو یکدم بہت چڑھائی چڑھنا پڑتی ہے۔ یہاں زیادہ تر عمارات نئی تعمیر ہو گئی ہیں عہد رفتہ کی یادگاریں خال خال ہی نظر آتی ہیں۔ مستی دروازے کی اصل عمارت بقول کنہیا لال ہندی کے بہ حکام انگریز مسمار کر دی گئی اور اس کی جگہ ایک مختصر پھاٹک بنا دیا گیا آج وہاں پھاٹک کے آثار بھی موجود نہیں ہیں چونا منڈی حویلی میں بھی نواز شریف کے عہد حکومت میں گرلز کالج بنا دیا گیا ہے۔

شاہ عالمی دروازہ

لوہاری اور موچی دروازے کے درمیان شہر پناہ میں جنوبی جانب شاہ عالمی دروازہ واقع ہے۔ یہ دروازہ اورنگ زیب عالمگیر کے بیٹے شاہ عالم بادشاہ کے نام سے موسوم ہے۔ پہلے اس کا نام کچھ اور ہوتا تھا، کنہیا لال نے "تاریخ لاہور" میں لکھا ہے "جب

بادشاہ لاہور آیا تو اس نے چاہا کہ اکبر بادشاہ اپنے جد اعلیٰ کی طرح ایک دروازہ اس شہر کا اپنے نام سے موسوم کرے اور اپنے رونق افزا ہونے کی یادگار لاہور میں چھوڑ جائے اس نے یہ تجویز قائم کر کے منادی کرا دی کہ آئندہ یہ دروازہ شاہ عالمی پکارا جائے۔"

نقوش لاہور نمبر میں حافظ عباداللہ فاروقی نے لکھا ہے "یہ دروازہ اورنگ زیب عالمگیر کے بیٹے اور جانشین محمد معظم شاہ عالم بہادر کے نام سے موسوم ہے جو 28 فروری 1712ء کو بمقام لاہور فوت ہوا۔"

یہ دروازہ بھی انگریزی عہد میں دیگر دروازوں کی طرح پرانے انداز تعمیر میں 1892ء سے قبل چھوٹی اینٹوں سے تعمیر ہوا اور چونے کا مسالہ استعمال کیا گیا۔ بالائی منزل پر پولیس کی گارد رہتی تھی۔ قیام پاکستان کے وقت اندرون شہر کے اس حصے میں زیادہ لوٹ مار ہوئی' عمارات کو آگ لگا دی گئی بڑی بڑی عمارات اینٹوں کا ڈھیر بن گئیں قیام پاکستان کے بعد شاہ عالمی دروازے کو گرا دیا گیا اندرون شاہ عالمی دروازہ ملبہ صاف کر کے قدرے کھلی اور بڑی عمارات بنا دی گئیں جو آج غیر ملکی اشیاء کی سب سے بڑی منڈی ہے۔ شاہ عالمی دروازے میں داخل ہوں تو سیدھے ہاتھ پر پری محل ہے جبکہ بائیں جانب پاپڑ منڈی بازار شروع ہوتا ہے جو چوک متی تک پہنچتا ہے جہاں چھاپہ سٹریٹ اور چوک متی بازار بھی آن کر ملتے ہیں۔ شاہ عالمی بازار آگے بڑھ کر مچھی ہٹہ بازار میں تبدیل ہو جاتا ہے جو چوک رنگ محل تک پہنچتا ہے جہاں ترقیاتی ادارہ لاہور نے کثیر منزلہ پارکنگ پلازہ کی تعمیر حال ہی میں مکمل کی ہے۔

شاہ عالمی دروازے کے اندر لال مسجد ہے جو پہلے مسجد پری محل کہلاتی تھی۔ یہ دو منزلہ قدیمی مسجد چند برس ہوئے گرا دی گئی اور اس کی جگہ مسجد ایاز کی طرح ایک نئی مسجد تعمیر کر دی گئی ہے۔ چوک رنگ محل سے آگے اگر دائیں طرف مڑیں تو سنہری مسجد اور مسجد وزیر خان سے ہوتے ہوئے ہم دہلی دروازے تک جا پہنچتے ہیں۔ اسی طرح اگر چوک رنگ محل سے سیدھے چلے جائیں تو حویلی چونا منڈی اور مسجد مریم زمانی سے گزرتے ہوئے ہم مستی گیٹ تک جا پہنچتے ہیں۔ شاہ عالمی دروازے کے اندرون تجارتی اعتبار سے سب سے زیادہ سرگرمی ہوتی ہے اور اسی وجہ سے یہاں

ٹریفک۔ کا مسئلہ ہر وقت موجود رہتا ہے۔ زمانہ قدیم میں اگرچہ لوہاری منڈی' اکبری منڈی اور دہلی دروازہ کا بازار ہی اہم تجارتی مراکز رہے ہیں مگر قیام پاکستان کے بعد شاہ عالمی بازار سب سے بڑا تجارتی مرکز بن گیا ہے۔

کنہیا لال نے شاہ عالمی دروازے کے اندر حویلی دیوان لکھپت رائے اور حویلی جسپت رائے کا ذکر تاریخ لاہور میں کیا ہے اس کے علاوہ ایک بڑا طویلہ اور دیوان خانہ دیوان لکھپت رائے کا بازار پاپڑ منڈی میں بھی تھا جو سکھی عہد میں ضبط رہا اور سرکار انگریزی کے وقت نیلام ہوا۔

وزیر خان نے شاہ عالمی دروازے کے اندر پری محل کے نام سے ایک حویلی تعمیر کروائی اس کے دو درجے تھے ایک زنانہ اور دوسرا مردانہ۔ سکھ عہد کے اولین دور میں پہلے تو تین سکھ سرداروں نے اس کے پتھر نکلوائے اور فروخت کیے جب مہاراجہ رنجیت سنگھ کا دور آیا تو اس نے اس حویلی میں فوج اور گولہ بارود رکھا اس کی بڑی بڑی عمارات گرا کر کھلا میدان بنا دیا۔ انگریزی عہد میں محمد سلطان ٹھیکیدار نے اس کو خرید کر یہاں سے اینٹیں نکلوائیں اور عمارات تعمیر کروائیں۔

1947ء کے ہندو مسلم فسادات میں اندرونی شاہ عالمی کا علاقہ بری طرح تباہ ہوا بارشوں نے کہنہ اور خستہ عمارات کو گرا کر ملبے کے ڈھیر لگا دیئے۔ سامان کی لوٹ مار کے بعد گھروں کو آگ لگا دی گئی چونکہ اندرون شاہ عالمی زیادہ تر ہندو گھرانے تجارت سے وابستہ تھے۔ وہاں کا مین بازار بمشکل بیس فٹ چوڑا تھا حکومت پاکستان نے Damaged Area Development Ordinance جاری کیا۔ اس کے تحت 20 فٹ چوڑی سڑک کو 80 فٹ چوڑا کر دیا گیا دونوں اطراف عمارات کی تعمیر نو کے لیے دس فٹ کے برآمدے، کی شرط کو لازم قرار دیا گیا۔ نو مرلہ کمرشل پلاٹ بنائے گئے۔ بلڈنگ کی حد اونچائی 60 فٹ مقرر کی گئی کھلی اور کشادہ گلیاں بنائی گئیں جہاں کنکریٹ کا فرش بنایا گیا اور زیر زمین نکاسی آب کے لیے نالا بنایا گیا۔

فسادات میں 20 فیصد رقبہ شہر قدیم کا متاثر ہوا لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ نے دس ملین مکعب گز ملبہ شہر سے باہر منتقل کیا۔

موری دروازہ

موری دروازہ لوہاری اور بھاٹی دروازے کے درمیان شہر پناہ کی جنوبی جانب واقع ہے اس کے بالکل سامنے سرکلر روڈ کے دوسری طرف اردو بازار ہے۔ شہر پناہ کے برج کے گوشے میں چھوٹا سا دروازہ عہد انگریزی سے قبل موجود تھا جس میں سے گھڑ سوار بمشکل ہی گزر سکتا تھا۔ انگریزی عہد میں اس کو کشادہ کر دیا گیا کہ گاڑی اونٹ یا گھوڑا بخوبی گزر سکے۔ کنہیا لال نے تاریخ لاہور میں لکھا ہے۔

> "یہ دروازہ موری دروازے کے نام سے بعہد ملک ایاز موسوم ہوا اس واسطے کہ جن دنوں میں بہ عہد راجگی راجہ جے پال، سلطان محمود نے شہر کو محصور کیا ہوا تھا راجہ تو بے خبر بھاگ گیا مگر شہر کے لوگ بدستور لڑتے رہے سلطان نے چاہا کہ شہر میں داخل ہو کر شہر والوں کو سزا دیوے مگر کسی راستے سے دخل نہ ملا۔ آخر اس مقام سے دیواروں کو گرا کر داخل شہر ہوا۔ ملک ایاز نے جب پھر شہر کو آباد کیا تو فتح کی یادگار کے طور پر اس جگہ دروازہ قائم کر دیا اور بہ سبب اس کے چھوٹا دروازہ تھا، موری دروازہ نام رکھا۔"

نقوش لاہور نمبر میں درج ہے کہ سکھوں کے عہد میں اس راستے سے شہر کا کوڑا کرکٹ باہر پھینکا جاتا تھا مگر ایسی کوئی روایت ہمیں تاریخ کی کتابوں میں کہیں اور نہیں ملتی کہ آخر سارے شہر کا کوڑا اسی دروازے سے کیوں باہر پھینکا جاتا تھا۔

ایک دوسری بات جو ذہن میں آتی ہے وہ کچھ یوں ہے کہ ملک ایاز کے زمانے میں لوہاری دروازے کے اندر ہی قدیم شہر آباد تھا اور سب سے پہلا تجارتی مرکز لوہاری منڈی ہی تھا جو چوک جھنڈا کے پاس واقع تھی جہاں کا مشہور کردار حسو تیلی بھی ہے۔ مال برداری و نواح سے لوگوں نے جب تجارت کے لیے لوہاری دروازے سے آنا جانا شروع کر دیا تو بکثرت انبوہ یہ راستہ کم پڑ گیا اور یوں بھی لوہاری منڈی جانے کے لیے جو

راستہ چوک بخاری سے ہو کر گزرتا تھا قدرے طویل تھا لہٰذا ایک براہ راست اور قدرے نزدیک راستے کی غرض سے اس مقام سے کہ جہاں آج موری دروازہ ہے' راستہ نکالا گیا ہو گا' جو بعدازاں باقاعدہ موری دروازہ بن گیا۔

موری دروازہ کی اہمیت چوک جھنڈا' لوہاری منڈی اور سید مٹھا بازار کی وجہ سے ہے۔ سید مٹھا بازار سیدھا دھیان سنگھ حویلی کے نواح سے گزرتا ہوا نخاس منڈی جا پہنچتا ہے جس کی پشت پر قلعہ لاہور واقع ہے۔ یوں بھی قدیم بستیوں میں اور گاؤں میں باسی اسی طرح کے مختصر راستے اپنی ضرورت و سہولت کے تحت بنا لیتے تھے کچھ ایسی ہی صورت حال ہمیں موری دروازے کی بھی نظر آتی ہے۔

یونس ادیب نے "میرا شہر لاہور" میں صفحہ 29 پر لکھا ہے۔

"موری دروازہ کے باغ میں سائمن کمشن کے خلاف لالہ لجپت رائے نے جلسہ کیا تھا' جس پر پولیس نے لاٹھیاں برسائیں اور لالہ لجپت رائے زخمی ہو گئے تھے۔"

ٹکسالی دروازہ

شہر پناہ کی مغربی جانب جہاں آج ڈینٹل کالج ہے اس کے دائیں ہاتھ ٹکسالی دروازہ واقع ہے۔

کنہیا لال نے "تاریخ لاہور" میں لکھا ہے:

"شاہان سلف کے عہد میں اس دروازے کے اندرون شمالی میدان میں دارالضرب شاہی ایک عالی شان مکان بنا ہوا تھا اور اسی جگہ ہر ایک کا سکہ مسکوک و مضروب ہوتا تھا اس ٹکسال کے سبب سے اس کا نام ٹکسالی دروازہ مشہور ہوا اب گرچہ انقلاب زمانہ نے اس ٹکسال کی بیخ و بنیاد باقی نہیں چھوڑی مگر بقیہ حصہ مسجد ٹکسالی کا باقی ہے جس کے دیکھنے سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں کانسی کار عمدہ مسجد بنی ہو گی۔"

ایک اور خیال کے مطابق، چونکہ یہ دروازہ ٹیکسلا کی جانب کھلتا تھا، اسی لیے اس کا نام ٹکسالی دروازہ مشہور ہوا۔

دارالضرب کی تعمیر عہد شاہ جہانی میں ہوئی تھی اور ٹکسالی والی مسجد فدائی خاں کوکہ کے نائب عبداللہ خان نے تعمیر کروائی تھی۔ ٹکسالی دروازے کی دائیں جانب کھلی جگہ پر عہد انگریزی میں لیڈی ولنگٹن ہسپتال تعمیر کیا گیا جو بادشاہی مسجد کی مغربی جانب واقع ہے۔ شہر پناہ کی غربی جانب واقع سرکلر گارڈن نسبتاً کم تجاوزات کی زد میں ہے اور اسی باغ کے بالمقابل سرکلر روڈ کی دوسری جانب گورا قبرستان اور حضرت پیر مکیؒ کا دربار ہے۔ ٹیکسالی دروازے کے اندر داخل ہوں تو آگے چل کر دائیں ہاتھ تبی محلہ آ جاتا ہے جب کہ بائیں جانب قدرے ہٹ کر تکیہ صابر شاہ ولی ہے جہاں مسجد و مزار موجود ہے۔ مزار سطح زمین سے دس گیارہ فٹ بلند پلیٹ فارم پر واقع ہے۔ چند سال قبل آگ لگ جانے کی وجہ سے مزار جل گیا اور اب حال ہی میں اس کی تعمیر نو ہوئی ہے تکیہ کے احاطے میں ہی بادشاہی مسجد کے خطیب مولانا عبدالقادر آزاد کی رہائش گاہ ہے۔ ٹکسالی دروازے سے راستہ شاہی محلے اور نخاس منڈی سے گزرتا ہوا قلعے کے ساتھ ساتھ مستی دروازے تک جا پہنچتا ہے ایک لحاظ سے یہ سڑک قلعہ اور شہر قدیم کو علیحدہ بھی کرتی ہے۔ آبادی اور تجارتی مرکز ہر دو لحاظ سے یہ علاقہ کم آباد ہے۔

اکبری دروازہ

موچی اور دہلی دروازے کے درمیانی حصے میں شہر پناہ کی مشرقی جانب اکبری دروازہ واقع ہے۔ کنہیا لال نے تاریخ لاہور میں لکھا ہے کہ

> "بادشاہ وقت محمد جلال الدین اکبر نے اپنے نام سے موسوم کیا اور ہر قسم کے غلے کی منڈی اس دروازے کے اندر مقرر فرما کر اس کو اکبری منڈی کے نام سے موسوم کیا۔ یہ دروازہ بھی چونکہ خستہ و بوسیدہ ہو چکا تھا اور سرکار انگریزی کے عہد میں قدیمی قطع پر از سر نو بنایا گیا۔"

پاکستان کے قیام کے بعد اکبری دروازہ بھی گرا کر راستہ کھلا کر دیا گیا۔ آج اکبری منڈی پنجاب کی اناج و دیگر اجناس کی اہم ترین منڈی ہے۔ اکبری دروازے کے باہر حضرت شاہ غوثؒ کا مزار و مسجد ہے۔ اکبری دروازے کے ساتھ کسی زمانے میں ایک سرائے ہوتی تھی آج وہاں تھانے کی عمارت تعمیر ہو چکی ہے۔ اکبری دروازے کے اندر داخل ہوں تو دائیں طرف کا بازار مسجد وزیر خان چوک کی طرف جا نکلتا ہے جب کہ بائیں، جانب مسجد صالح محمد کنبوہ کے پاس آن نکلتا ہے یہاں پتنگ کی معروف دوکانیں اور مشہور مٹھائی الفضل کھوئی والے پتیسے کی دوکان بھی ہے۔

یونس ادیب نے "میرا شہر لاہور" میں لکھا ہے:

"داروغہ محمد علی کی عمر اکبری گیٹ کی مسماری کے وقت سو برس سے اوپر تھی۔ نوجوان ہونے سے پہلے ہی داروغہ بھرتی ہو گئے تھے ان کی ڈیوٹی لاہوری دروازہ پر لگی تھی لاہور کے دروازوں کی کہانی پہلی بار میں نے انہیں سے سنی تھی لاہور کے بارہ دروازے صبح وقت پر کھلتے تھے اور شام کو وقت پر بند ہو جاتے تھے شام سے پہلے لاہور کے باسی اندر داخل ہو جاتے اور اگر دروازہ بند ہو جاتا تو شہر میں داخل ہونے کے لیے شناخت کرانا پڑتی۔ آبادی زیادہ نہ تھی شہر کے داروغے اپنے اپنے علاقوں کے باشندوں کو ذاتی طور پر جانتے تھے بعد میں یہی داروغے کارپوریشن کے داروغوں میں بدل گئے۔"

یکی دروازہ

یکی دروازہ دہلی دروازے کی دائیں جانب شہر پناہ کے شمال مشرقی کونے میں واقع ہے۔ اگرچہ اس کے ایک طرف دہلی دروازہ اور دوسری جانب شیرانوالہ دروازہ ہے' اپنی اہمیت کے اعتبار سے کوئی ایسا قابل ذکر نہیں ہے۔

کنہیا لال ہندی نے تاریخ لاہور میں لکھا ہے کہ

"یہ دروازہ پیر ذکی شہید کے نام سے مشہور ہے جس کے سر کی قبر عین دروازے کے اندر ہے اور جسم بے سر کی قبر شہر کے اندر ایک طویلے میں ہے جو اس دروازے کے پاس ہی واقع ہے یہ بزرگ مغلیہ محاصرے کے وقت اس دروازے کی حفاظت پر مامور تھے جب شہر فتح ہوا اور رعایا قتل ہوئی تو انہوں نے بہ کمال دلاوری دشمنوں کا مقابلہ کیا اور دروازے کے اندر شہید ہوئے۔ مشہور یوں ہے کہ پیر ذکی کا سر گردن سے جدا ہو گیا تو جسم بے سر اس مقام تک دشمنوں سے لڑتا چلا گیا جہاں اب جسم بے سر کی قبر شہر کے اندر ہے۔"

انگریزی عہد میں بہ سبب کہنگی و خستہ حالی' یہ دروازہ بھی گرا دیا گیا۔ خیال یہی تھا کہ دوبارہ تعمیر کیا جائے گا مگر ایسا نہ ہو سکا۔ پاکستان بننے کے بعد اکبری منڈی اور دہلی دروازہ کے اندر تجارتی مراکز بنے اس لحاظ سے یکی دروازے کے اندرون کوئی ایسا تجارتی مرکز نہ بن سکا اگرچہ اپنے وقوع کے اعتبار سے یہ پرانی جی ٹی روڈ اور اسٹیشن کے زیادہ قریب ہے البتہ نواز شریف نے اپنے عہد حکومت میں اندرون یکی دروازہ نواز شریف ہسپتال کی کئی منزلہ عمارت تعمیر کر دی ہے جس کا صدر دروازہ شمالی جانب شہر پناہ میں کھلتا ہے۔

یکی دروازہ کے اندر حویلی کلو بائی المشہور حویلی اہلو والیہ ہے اس حویلی کا بانی نواب زکریا خان بہادر تھا اس نے یہ حویلی اپنی محبوبہ کلو بائی کی خاطر تعمیر کی جسے بعدازاں نواب زکریا نے اپنے عقد میں لے لیا۔

روشنائی دروازہ

یہ دروازہ بادشاہی مسجد اور قلعہ لاہور کے درمیان شہر پناہ میں واقع ہے جہاں

داخل ہوں تو سامنے رنجیت سنگھ کے دور میں تعمیر ہونے والا حضوری باغ نظر آتا ہے۔
نام کی مناسبت سے کنہیا لال اپنی کتاب تاریخ لاہور میں صفحہ 59 پر رقم طراز ہیں۔

"چونکہ بہ سبب مسجد شاہی اور دروازہ غربی قلعہ لاہور کے
آمدورفت ملازمین شاہی اس دروازے کے اندر میدان اور باہر
روزمرہ بادشاہی حکم سے روشنی ہوا کرتی تھی اس سبب سے یہ
دروازہ شنائی دروازہ کہلاتا تھا۔"

یہ دروازہ اصل میں قلعے کا دروازہ ہے مگر چونکہ قلعے کی غربی دیوار سے باہر اور فصیل شہر کی دیوار کے اندر ہے لہٰذا شہر کا دروازہ ہی کہلاتا ہے اپنی ہیئت کے اعتبار سے یہ قدیم ترین دروازہ ہے۔

اس دروازے کے نام کی وجہ تسمیہ کچھ بھی رہی ہو مگر یہ دروازہ اس لحاظ سے صرف الگ تھلگ شناخت رکھتا ہے کہ اس کا نام دیگر دروازوں کی طرح نہ تو اس بنیاد پر مشہور ہوا کہ یہ کسی اہم شہر کی طرف کھلتا تھا اور نہ ہی اس دروازے کے محافظ کے نام کو دائم بنانے کے لیے اس کا نام رکھا گیا بلکہ یہ ایک لحاظ سے شاہی دروازہ ہے جسے امراء رؤسا قلعے کے اندر جانے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ روشنائی دروازے کی بغل میں رنجیت سنگھ کی سمادھی ہے اور اب یہ دروازہ اسی کا حصہ معلوم ہوتا ہے اس دروازے سے گزر کر اگر حضوری باغ کو پار کریں تو شہر قدیم کی حدود میں داخل ہوتے ہیں جس کے سامنے شاہی محلہ ہے جسے شہر قدیم کی سب سے پرانی آبادی قرار دیا گیا ہے اسی دروازے سے ایک راستہ سیدھا حویلی دھیان سنگھ کی طرف آن نکلتا ہے۔ روشنائی دروازے کے اندر حضوری باغ ہے جسے رنجیت سنگھ کے عہد میں مساجد و معابد سے سنگ مرمر اکھاڑ کر تعمیر کیا گیا۔ عالمگیری دروازے اور بادشاہی مسجد کے داخلی دروازے کے درمیان حضوری باغ کے درمیان میں بارہ دری بنائی گئی ہے۔

جنوری 1841ء میں روشنائی دروازے کے اندر حضوری باغ' قلعہ اور بادشاہی مسجد کے گرد شہزادہ شیر سنگھ جسے سپاہ خالصہ نے پنجاب کا مہاراجہ مان لیا تھا اور راجہ گلاب سنگھ جمعدار خوشحال سنگھ اور رانی چندر کنور کے درمیان زبردست جنگ ہوئی ان دنوں

بادشاہی مسجد اصطبل کے طور پر استعمال ہو رہی تھی مگر بالاخر شیر سنگھ کو حضوری باغ چھوڑنا پڑا۔

گلیاں

کوئی بھی شہر بنیادی طور پر چھوٹی چھوٹی رہائشی یا تجارتی اکائیاں جنہیں گھر یا دوکانات کہتے ہیں سے مل کر بنتا ہے۔ زمانہ قدیم میں عمارات کو انہی دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا تھا تاہم بعد ازاں ایک تیسری قسم عمارات جو اس شہر کے رہنے والوں کے مذہب سے متعلق تھی، ابھر کر سامنے آئی۔ اس کو مسجد، مندر یا گوردوارہ کہا گیا۔ ان تینوں اقسام عمارات تک جانے کے لیے جو راستے بنائے گئے، انہیں گلیاں یا بعدازاں سڑکیں کہا گیا۔ یوں تو ان گلیات کا انداز رہنے والوں کی شخصی نفسیات پر بہت اثر انداز ہوتا ہے مگر یہ تب ہی ممکن ہے کہ اگر رہائشی ذہنی و حسیاتی طور پر اس سطح تک پہنچ چکے ہوں۔ پرانے شہروں میں چونکہ باقاعدہ منصوبہ بندی شامل نہ ہوتی تھی بلکہ نامیاتی انداز سے وقت اور لوگوں کی ضروریات کے مطابق شہروں کی ترقی و ترویج اور پھیلاؤ ہوتا رہتا تھا لہٰذا جہاں جتنی جگہ میسر آ جاتی تھی، اسے راستے کے طور پر چھوڑ دیا جاتا تھا۔

کچھ ایسی ہی صورتحال کا سامنا ہمیں اس وقت کرنا پڑتا ہے جب ہم لاہور کے شہر قدیم کی گلیوں کے بارے میں جائزہ لیتے ہیں۔ شہر میں داخل ہونے کے لیے بارہ دروازے اور تیرہویں موری تھی اور یہ ہی وہ راستے تھے، جہاں سے شہر میں داخل ہونے کی صورت بن سکتی تھی۔ علاوہ اس کے شہرپناہ جو کہ تیس پینتیس فٹ بلند تھی، اس نے سارے شہر کو اپنی حفاظت میں لے رکھا تھا۔ ان دروازوں سے ہی بڑی سڑکیں شہر کے مختلف حصوں تک رسائی دیتی تھیں اور ایک لحاظ سے شہر کو مختلف محلوں میں تقسیم کرتی تھیں۔ ہر دروازے سے سڑک شہر کے اندر تک جاتی ہے اور مختلف دروازوں سے آغاز کرنے والی سڑکیں کئی جگہوں پر باہم مل جاتی ہیں۔ سڑکوں کے حوالے سے اگر شہر قدیم کا مطالعہ کیا جائے تو چوک رنگ محل، چوک لوہاری منڈی اور تبی محلہ ایسی جگہیں ہیں جہاں مختلف دروازوں سے سڑکیں یا گلیاں آ کر ملتی ہیں۔

شاہ عالمی دروازہ' موچی دروازہ' دہلی دروازہ' مستی دروازہ اور ٹیکسالی دروازے سے گلیاں بل کھاتی ہوئی قدرے مڑتی' آگے بڑھتی ہوئی' چوک رنگ محل میں کم و بیش آن کر مل جاتی ہیں اسی طرح لوہاری دروازہ اور موری دروازے سے گلیاں آن کر لوہاری منڈی میں مل جاتی ہیں اور یہیں سے ایک راستہ آگے ڈبی محلہ کی طرف چلا جاتا ہے جہاں ٹکسالی' موچی اور دہلی دروازے سے گلیاں آن کر ملتی ہیں۔ بھاٹی دروازے سے ایک سڑک سیدھی اس سڑک سے آن ملتی ہے' جس کا نقطہ آغاز ٹکسالی دروازہ ہے اور جو آگے چل کر ڈبی محلہ کے علاقہ میں پہنچ جاتی ہے۔ چوک چونا منڈی بھی اس لحاظ سے بہت اہم جگہ پر واقع ہے جہاں کشمیری دروازہ' مستی دروازہ' چوک وزیر خان و پرانی کوتوالی سے گلیاں آن کر ملتی ہیں۔ چوک چونا منڈی سے ایک سڑک چونا منڈی حویلی سے ہوتی ہوئی ڈبی محلہ کی طرف چلی جاتی ہے۔ گلیات کے حوالے سے چوک پرانی کوتوالی' چوک رنگ محل' چوک چونا منڈی' ڈبی محلہ' لوہاری منڈی چوک، بہت اہم ہیں اور شہر کے دیگر حصوں سے براہ راست جڑے ہوئے ہیں۔ شہر کی یہ ٹیڑھی میڑھی بل کھاتی اونچی نیچی اور تنگ گلیاں ہی مل کر شہر کو تشکیل دیتی ہیں۔ شہر کی معاشرتی زندگی' میلے تہوار و دیگر سرگرمیاں انہی گلیوں محلوں اور چوکوں میں سر انجام پاتی ہیں۔ لوگوں کا طرز رہن سہن' عمرانیات' شب و روز کے معمول کی گواہ یہی گلیاں ہیں۔ گھروں کے اندر تو بہت محدود سی زندگی اور محدود سی سرگرمیاں سرانجام پاتی ہیں جیسے رات کو سونا' کھانا پکانا اور بس۔ دیگر جتنے بھی معاملات زندگی سے وابستہ ہیں' ان کے لیے یہ گلیاں ہی اسٹیج ہیں۔

آج کی جدید ترقی یافتہ شہری منصوبہ بندی میں جب شہر کو مختلف حلقوں میں تقسیم کیا جاتا ہے تو یہی بڑی سڑکیں معاونت کرتی ہیں۔ اکبر کے عہد میں اندرون شہر کو نو گزروں میں تقسیم کیا گیا مگر ان کی شناخت ان بڑی گلیوں کی رہین احسان نہ تھی۔ یہ بڑی گلیات تھیں جہاں پر دوکانات بنائی گئیں یہاں تک کہ مکانوں کی زیریں منزلیں صرف، دوکانات کے لیے مختص ہو کر رہ گئی۔ عہد نو کی طرح یہاں ہمیں رہائشی' تجارتی و دیگر معاشرتی سرگرمیوں کے لیے عمارات میں تخصیص نظر نہیں آتی۔ تمام سرگرمیاں

ایک دوسرے کے اندر دھنسی ہوئی ہیں۔ اگر زیریں منزلوں پر تجارتی مراکز ہیں تو بالائی منزلوں پر رہائش کے لیے کمرے اور چھت پر دیگر سرگرمیوں کے لیے کھلی جگہ ہے۔ جیسے پتنگ بازی' کبوتر بازی وغیرہ۔

ایک اندازے کے مطابق ان بڑی گلیوں کے وقوع میں تبدیلی خال خال ہی نظر آتی ہے البتہ چھوٹی اندرونی گلیات وقت اور لوگوں کی ضرورت کے تحت اپنا رخ' لمبائی اور چوڑائی بدلتی رہتی ہیں۔ شہر قدیم کے اندر تعمیر در تعمیر کا جو لامتناعی سلسلہ نظر آتا ہے تو یہ دراصل انہی چھوٹی گلیات کے اندر ہے۔ پہلے جہاں چھوٹے چھوٹے مکانات ہوتے' نئے حاکم آتے ہی ان مکانات کو گرا کر بڑی بڑی حویلیاں' مساجد و مندر بنا دیتے۔ وقت گزرنے کے بعد یہی حویلیاں ٹکڑوں میں تقسیم ہوتیں اور پھر ہر حصہ ایک اکائی بنتا جس تک پہنچنے کے لیے بند گلیاں وجود میں آتیں اور یوں شہر کے اندر تعمیر و تخریب کا نامیاتی عمل چلتا رہتا۔

محمود غزنوی کا لاہور لاہوری دروازے کے اندر واقع تھا اور یہیں لوہاری منڈی' سوتر بازار' پاپڑ منڈی بازار وغیرہ تشکیل پائے۔ عہد اکبر میں جب اکبری دروازہ بنایا گیا تو اس کے اندر اناج و دیگر اجناس کے لیے اکبری منڈی بنائی گئی اور اس دور میں تجارتی سرگرمی یہاں تیز تر ہو گئی۔ مسجد وزیر خان کی تعمیر کے بعد دہلی دروازہ کا بازار اہمیت اختیار کر گیا۔ پاکستان بننے سے پہلے شاہ عالمی دروازے کے اندر ہندوؤں اور سکھوں کا کاروبار تھا۔ بڑے بڑے تجارتی مراکز اور عمارات تھیں پاکستان بننے پر سب سے زیادہ یہیں لوٹ مار' غارت گری' توڑ پھوڑ ہوئی اور آگ لگائی گئی' بہت سی عمارات جلا دی گئیں۔ پاکستان بننے کے بعد یہاں ملبے کو صاف کر دیا گیا اور یہ شہر قدیم کا قدرے کھلا علاقہ بن گیا۔ آج درآمدی و برآمدی اشیاء کی یہ سب سے بڑی مارکیٹ ہے۔ گویا شہر کو زندہ رہنے' سانس لینے اور لوگوں کو زندہ رکھنے کے لیے یہ گلیاں بہت کلیدی کردار ادا کرتی ہیں۔ شہر کے تجارتی و معاشی معاملات کا تمام تر دار و مدار انہی گلیات اور ان میں سرانجام پانے والی سرگرمیوں پر ہی ہے۔ سینٹ تھامس نے 1595ء میں عہد اکبری میں لاہور کا سفر کیا اور لکھا۔

"عظیم اور مشہور شہر لاہور کا مقابلہ آگرہ کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ آٹھ مہینے ہوا خالص اور تنفس بحال رکھتی ہے گلیاں خوبصورت اور پختہ ہیں زیادہ تر صاف ستھری ہیں اور دریائے راوی کا پانی ان تک پہنچتا ہے جو پنجاب اور کشمیر کی پہاڑیوں سے نکل کر شہر کے قریب سے گزرتا ہے۔"

جون 1831ء میں جب الیگزینڈر برنیز نے لاہور کی سیاحت کی تو اس نے لکھا۔

"گھر بہت بلند ہیں اور گلیاں بہت تنگ اور گندگی سے بھری ہوئی ہیں' نالی گلی کے درمیان میں بہتی ہے۔ لاہور کے بازار دیکھنے میں کچھ زیادہ شاہانہ نہیں ہیں۔"

سکھوں کے دور میں شہر کی گلیاں و محلے بہت متاثر ہوئے۔ رنجیت سنگھ کے عہد سے قبل تین سکھ سردار شہر پر قابض تھے اور شہر تین حصوں میں منقسم تھا۔ ظلم و ناانصافی کی انتہا تھی۔ کوئی بھی چین کی نیند نہ سوتا تھا اسی وجہ سے تنگ آکر رؤسائے شہر نے رنجیت سنگھ کو دعوت دی کہ وہ آکر ان کے ظلم سے نجات دلوائے۔

بیرن چارلس ہیوگل آسٹریا کا باشندہ تھا سیاحت کی غرض سے کشمیر اور لاہور آیا خود فوجی رہ چکا تھا' اسکی قوت مشاہدہ حیرت انگیز تھی اس نے "سیاحت نامہ کشمیر و پنجاب" ترجمہ از محمد حسن صدیقی کے صفحہ 344 پر نہایت خوش اسلوبی سے رنجیت سنگھ کے عہد میں شہر قدیم لاہور کی گلیوں اور بازار کا حال بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔

"ہندوستان بھر میں نہایت شاندار عمارتیں ایک عجیب تقابل پیش کرتی ہیں کیونکہ ان کے اردگرد کھنڈرات' کوڑا کرکٹ کے انبار اور ہر نوعیت کے ذلیل جھونپڑے ایک دوسرے کے اندر گھسے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ویسے تقابل میں لاہور تمام دوسرے شہروں پر فوقیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ محل کے قریب ہی غلاظت کے ڈھیر اور کافی گہرے گڑھے موجود ہیں پھر گارے کی افتادہ دیواریں اور بے شکل پتھروں کے انبار پڑے ہیں جن پر سے مسافر

بردار ہاتھی کا گزرنا مشکل ہوتا ہے۔"

بازار اور آمدورفت کے بارے میں بیرن چارلس ہیوگل یوں رقم طراز ہے۔

"ان سے پار آپ بازار پہنچیں گے جہاں بہت قیمتی سامان کی نمائش کی جاتی ہے یہ ان گلیوں میں ہی پڑا ہوتا ہے. جو ایک سرے سے دوسرے سرے تک موسلا دھار بارش ہونے کے بعد دلدلیں بنا دیتی ہیں۔ بدنصیب راہ گیر کو ان میں سے پیدل گزرنا پڑتا ہے وہ کوشش کرتا ہے کہ کہیں قدم رکھنے کو کوئی خشک جگہ مل جائے لیکن. بے سود۔ اس کے سفید لباس پر ہر سوار کے گزرنے سے چھینٹے پڑتے ہیں' اور اس سے پیشتر کہ وہ بازار سے نکل جائے' سرے پاؤں تک تمام بدن پر گلکاری ہو جاتی ہے۔ نہایت مضبوط لیکن ہٹائے جانے والے چھجے ہر دکان پر اس طرح پڑے ہوئے اور اس تنگ اور پیچیدہ گلی کی پوری چوڑائی پر سایہ فگن ہیں کہ ہاتھی کی پیٹھ پر سوار ہونے کے لیے اتنی بلند و بالا حالت کو برقرار رکھنا کوئی کم مشکل نہیں ہوتا' خواہ دوسرے وجوہ سے اس کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ سوکھنے کے لیے لٹکائی ہوئی چیزیں' بیل گاڑیاں' گھوڑوں کے سوار' اونٹ' کوئی مخالف سمت سے آتا ہوا ہاتھی اور بے شمار مختلف قسم کی اشیاء پر توجہ رکھنی پڑتی ہے تاکہ آگے بڑھا جا سکے۔ اس اثناء میں بالا خانوں کے برآمدوں میں جن پر عمدہ نقش و نگار تراشے ہوئے ملتے ہیں' بازار کے دونوں طرف قریباً بازو کی پہنچ میں دولتمند بنئے اپنے رنگے ہوئے چہروں اور سرخ پگڑیوں کے ساتھ نظر آتے ہیں جو اکثر اوقات جھک کر تعظیم بجا لاتے ہیں یا بعض مقامی سیاہ فام حسینائیں مسافر کو تسلیم کرنے کے لیے کہتی ہیں "سلام مہاراج"_ اس بازار کی گلیاں بے حد پیچیدہ ہیں اور مجھے تو بڑی فرحت محسوس

ہوئی جب میں ایک دروازے میں سے گزر کر دوبارہ باہر کی تازہ ہوا میں جا پہنچا۔"

کنہیا لال ہندی نے اپنی کتاب تاریخ لاہور میں صفحہ 82-81 پر لکھا ہے۔

"سکھوں کے وقت شہر لاہور نہایت گندہ تھا ہر ایک کوچے و محلوں بازاروں میں کوڑیوں (کوڑا کرکٹ) اور میلے کے انبار پڑے رہتے تھے' سینکڑوں مردہ جانوروں کی لاشیں گلتی اور سڑتی رہتی تھیں' بازار کی نالیاں بیچ میں تھیں جس سے کیچڑ بہت رہتی' بازاروں اور چوکوں کی صفائی کبھی نہیں ہوتی تھی نہ کوئی محکمہ صفائی مقرر تھا اور نہ بدروئیں (نالیاں) صاف کی جاتی تھیں تمام سال کی گند بلا بارش کا پانی بہا کر لے جاتا تھا چونکہ بازاروں میں گھوڑے اور ہاتھی امراء کی سواریوں کے بکثرت چلتے تھے ان کے سم جب موریوں میں پڑتے تھے اتنی چھینٹیں اڑتی تھیں کہ لوگوں کے کپڑے رنگین ہو جاتے۔ انگریزی عہد میں شہر کی غلاظت پاک ہوئی' بازاروں کے درمیان موریاں (نالیاں) موقوف ہوئیں۔ محکمہ صفائی مقرر ہوا دو وقتہ بازار صاف ہو کر چھڑکاؤ ہونے لگا یہ درستی شہر کی پہلے پہل 1850ء میں بہ عہد تھارن ہل صاحب اسسٹنٹ کمشنر کے ہوئی پھر 1860ء میں کوچے و بازاروں کے فرش دیوان بیج ناتھ تحصیل دار کے ماتحت درست کرائے گئے اب بعد اجرائے نلکہ ہائے پانی کے بازاروں کے خشتی فرش اکھڑوائے گئے ہیں اور سڑکوں پر کنکر کٹوایا گیا ہے موریاں بھی دو طرف پختہ بنوائی گئی ہیں۔"

رنجیت سنگھ کے عہد میں اور بعدازاں انگریزی عہد حکومت میں یورپ سے کئی ۔۔ور لاہور کی سیاحت کے لیے آئے۔ ان کی یہ تصاویر ہمیں آج بھی اس عہد کے ۔۔ہور کی بابت بہت کچھ بتاتی ہیں۔ خاص طور پر محلوں' مکانات' اور گلیوں میں ہونے

والی مختلف سرگرمیوں کے بارے میں ان تصویروں کے اندر بہت کچھ محفوظ ہے۔ ان آرٹسٹوں میں ولیم کارپینٹر 1855 (William Carpenter) ڈکنسن بروس 1830-54 (Dickinson Bros) ایچ اے اولڈ فیلڈ 1848 (H. A. Old field) ولیم سمپسن 1965 (William Simpson) جے بی ٹیورنیر1641-68 (J. B. Tavernier) چارلس ہارڈنگ 1846 (Charles Hardinge) وغیرہ اہم ہیں۔

ان تصاویر کو اگر غور سے دیکھا جائے اور شہر لاہور کی سکھ یا انگریزی عہد کی معاشرتی زندگی اور گلیوں کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے تو کئی باتیں کھل کر سامنے آتی ہیں۔ اس وقت لوگ زیادہ تر پیدل سفر کرتے تھے تاہم گھوڑے' ہاتھی اور اونٹ کی سواری عام تھی۔ کہیں ہمیں پالکی یا بگھی کی سواری بھی نظر آتی ہے مویشی بھینسیں' بچھڑے' بیل اور بکریاں گلیوں میں چلتے پھرتے یا بیٹھے نظر آ جاتے ہیں' بچے کھیلتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ایک تصویر میں شہر سے باہر راوی کے کنارے مختلف سرگرمیاں دکھائی گئی ہیں۔ لوگ گلیوں میں کھڑے یا گھروں کے باہر بیٹھے گپ شپ میں مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ کئی کئی منزلہ رہائشی عمارات نے گلیوں کو گھیرا ہوا ہے اور دور کہیں ان کے پیچھے آسمان دکھائی دیتا ہے۔ گلیوں میں جھروکے اور بالکونیاں اور ان میں بیٹھی ہوئی عورتیں ہیں۔ دوکانوں کے سامنے لٹکے ہوئے ترپال ہیں آج شہر قدیم کے اندر جس شے کا اضافہ ہے وہ بجلی اور ٹیلیفون کے کھمبے' ٹرانسفارمر اور لٹکتی ہوئی تاریں اور پھر ان کے پیچھے خستہ یا نو تعمیر شدہ عمارات' بھاگتے ہوئے موٹر سائیکل' دھواں اڑاتے رکشا موٹر اور کندھوں سے کندھا جوڑے چلتے ہوئے لوگ' بس یہی اتنی تبدیلی منظر نامے میں وقوع پذیر ہوئی ہے۔

ہیوگل نے ایک دوسری جگہ "سیاحت نامہ کشمیر و پنجاب" میں رنجیت سنگھ کے عہد میں منگل وار 19 جنوری 1836ء کا ذکر کرتے ہوئے لاہور کی شام کو ہونے والی سرگرمیاں دلکش پیرائے میں بیان کی ہیں وہ صفحہ 380 پر رقم طراز ہے:

"اکیلے اکیلے ہاتھی اور اونٹوں کی قطاریں برگد کی بڑی بڑی شاخیں
لادے شہر کی طرف لا رہے ہیں تاکہ ان کے اپنے اور ساتھی

کارکنوں کے کام آئیں وہ بچے تلے قدموں کی باقاعدہ چال چلتے جا
رہے ہیں گھوڑے گدھے گھاس سے لدھے ہوئے ان کے پیچھے
پیچھے آ رہے ہیں یا تیز رفتاری کے سبب ان کے آگے بھی نکل
رہے ہیں۔ یہاں عمدہ لباس میں ایک سکھ بھی نظر آیا جو اپنے
قابل فخر گھوڑے پر سوار' اپنے بے شمار جاہ و حشم کے ساتھ اپنے
پیچھے گرد و غبار کا ایک بادل اڑاتا ہوا تیزی سے اس مکان کی
طرف جا رہا تھا جو کسی زمانے میں شاہی محل تھا۔ وہاں کچھ
ہندوستانی بھی نظر آئے جو اپنے ریوڑ شہر کی طرف لا رہے تھے ان
میں سے بعض نے بکری کا نوزائیدہ بچہ اٹھایا ہوا تھا اور بعض
بوڑھے جانوروں کو ناہموار زمین پر سے گزرنے میں مدد دے
رہے تھے وہ کسی پناہ گاہ کی تلاش میں تھے تاکہ رات کے دوران
میں کسی بھیڑیئے لگڑ بگڑ کی غارت گری سے بلکہ ان سے بدتر
دشمن انسان سے محفوظ رہ سکیں۔ ہندوستان میں غریب آدمی کا نہ
کوئی دوست ہوتا ہے اور نہ کوئی محافظ' لیکن ایک امید کے
سہارے سب کچھ صبر سے برداشت کیے جا رہا ہے تاکہ آگے ایک
بہتر دنیا میں پہنچ جائے۔ کوؤں اور پہاڑی کوؤں کے بہت بہت
جھنڈ شہر کے میناروں کی طرف اڑتے جا رہے ہیں تمام چیزیں
رات کے آرام کی طلب گار ہیں۔ تمام کی تمام' طوطوں کے سوا'
جو باغ میں درختوں پر ٹیں ٹیں کر رہے ہیں اور اس کنویں کی
آواز کے سوا' جسے بیل چلا رہے ہیں اور جو دن رات بلا توقف
اپنے بھاری وزن کے ساتھ چکر کاٹتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ
محنتی کسان کی پکار بھی شامل ہو جاتی ہے یہ سب دن کے الوداع
ہونے کا اعلان ہے۔ دور فاصلے سے اس فقیر کے رقص جو بڑے
گورو گوبند سنگھ کی شان میں کیا جا رہا ہے' اور ستار کی ہم آہنگی کی

آواز ابھی تک سنائی دے رہی ہے۔"

انگریزی عہد میں جب نئی بستیاں بسائی گئیں جیسے ہندوؤں کے لیے کرشن نگر، رام نگر، گوالمنڈی، سنت نگر اور مسلمانوں کے لیے گڑھی شاہو، محمد نگر، اسلامیہ پارک، فاروق گنج، تو وقت کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے گلیاں کھلی، سیدھی اور ایک دوسرے کے ساتھ قائمتہ الزاویہ کر دی گئیں ایک وجہ تو یقیناً یہ تھی کہ میونسپلٹی نے پانی و سیور کے لیے جو پائپ زیر زمین بچھائے تھے ان کے لیے سیدھی گلیاں ہی ضروری تھیں۔ اسی طرح جب بجلی کی تاریں گھر گھر پھیلائی گئیں تو بھی کھمبے سے کھمبے تک ضروری تھا کہ سڑک سیدھی اور کشادہ رہے۔

جہاں تک شہر کے مختلف حصوں کو ملانے کا تعلق تھا تو اس کے لیے انارکلی بازار سے ہوتی ہوئی ایک سڑک جسے مال روڈ کہا گیا، میاں میر چھاؤنی تک 1851ء میں تعمیر کی گئی۔ ایچ آر گولڈنگ کے مطابق اس کو "انارکلی سے میاں میر تک براہ راست سڑک" کہا گیا دوسری اہم سڑک اولڈ جی ٹی روڈ سے اسٹیشن کی طرف جاتی تھی جہاں سے یہ سڑک سیدھی میاں میر چھاؤنی چلی جاتی تھی۔

ایس ایم لطیف نے لکھا ہے:

"1849ء کے برطانوی تسلط کے بعد شہر قدیم اور اس کے نواح میں بہت سی تبدیلیاں آئیں عہد کہنہ کی عمارات منہدم کر دی گئیں اور اس کی جگہ سرسبز باغات، سرسبز میدان، پختہ سڑکیں جن کے دو رویہ درخت تھے نہریں، عوامی عمارات اور یورپ کی طرز کے گھروں کی تعمیر نے شہر کی قدیم روائتی جمالیات کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ اس کے باوجود مغلیہ عہد کے لاہور کی شان و شوکت اور رکھ رکھاؤ بحال نہ ہو سکا وہ اپنی مثال آپ تھا۔"

شہر پناہ میں سمٹے ہوئے شہر قدیم کے باہم پیوست گھر اور ان گھروں تک لے جانے والی ٹیڑھی میڑھی بل کھاتی ہوئی تنگ اور بعض اوقات اچانک ہی ختم ہو جانے والی گلیات اپنی ہیئت، انداز اور تشخص کے اعتبار سے آج کے جدید منصوبہ بندی کے

مطابق بسائے ہوئے شہروں کی سڑکوں سے مختلف' منفرد اور دلچسپ ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل تک جب ہندو سکھ اور مسلمان اکٹھے رہتے تھے تو عوامی دلچسپی کے تہوار اکٹھے ہی مناتے تھے یہ سرگرمیاں سارا سال چلتی رہتی تھیں۔ یہ تقریبات مذہبی بنیادوں پر ہوتی تھیں اور ہندو' سکھ اور مسلمان مذہب سے بالاتر ہو کر ان تہواروں کو بڑے جوش و خروش سے مناتے۔ ان تہواروں پر مٹھائیوں کی دوکانیں' بچوں کے کھلونے و دیگر اشیاء دھاتی برتن و دیگر اشیائے خوردونوش کی دکانیں سجائی جاتیں۔ میلوں پر جھولے' مداری' کمہار' جادوگر' اداکار' گویئے اور رقاص' بندر اور ریچھ کا تماشا دکھانے والے' سانپ، اور نیولے کی کشتی کا منظر نامہ غرض یہ تمام مواقع زندگی سے بھرپور اور تماشائیوں کی تہہ دل سے شمولیت کے باعث بہت ہی دل لبھانے والے ہوتے۔ یونس ادیب نے اپنی کتاب "میرا شہر لاہور" میں گلی کوچوں کی زندگی کی کچھ یوں تصویر کشی کی ہے۔

> "فصیلوں کے اندر آباد پرانے لاہور کے گلی کوچوں کی زندگی مکندی لال کے کارخانے کے گھگھو سے شروع ہوتی تھی اور مسجدوں سے اذانوں اور مندروں سے ٹل کھڑکانے کی آوازیں بلند ہوتے ہی موریوں میں پانی بہنے لگتا تھا۔ کلچے کے تندوروں میں آگ بھڑک اٹھتی تھی اور دودھ دہی اور حلوائیوں کی دکانیں سب سے پہلے کھلتی تھیں گلیوں میں چھڑکاؤ کرنے والے بہشتی آ جاتے تھے پھر صبح کی سیر کے عادی اپنے اپنے گھروں سے نکل کر باہر واقع باغوں' منٹو پارک' حضوری باغ' شیرانوالہ دروازہ اور مستی دروازے کے باغیچوں کا رخ کرتے تھے۔"

آج اندرون شہر کی گلیوں کا منظر نامہ ان تمام سرگرمیوں سے تہی ہو گیا ہے۔ گلیاں بازاروں میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ جگہ جگہ میوزک سنٹر اور ویڈیو سنٹر کھل گئے ہیں۔۔ لوگ سارا سارا دن اپنے گھروں میں دبکے رہتے ہیں یا پھر اپنے کاروبار میں جتے رہتے ہیں۔ تھڑا کلچر جسے یونس ادیب نے پہلی درس گاہ قرار دیا ہے' دم توڑ رہا ہے۔ نئی نئی عمارات نے شہر قدیم سے اس کی روایتی جمالیات کا منظر نامہ چھین لیا ہے گلیوں

کے اندر بھاگتی گاڑیوں اور موٹر سائیکلوں کے شور اور دھوئیں نے گلیوں میں جنم لینے والی سرگرمیوں کو یکسر بدل دیا ہے۔ یونس ادیب نے "میرا شہر لاہور" میں صوفی اشرف کے حوالے سے لکھا ہے' جو اپنی کوٹھری کے دروازے پر بیٹھا ہر گزرنے والے کو کہا کرتا تھا۔

> "ایہہ گلیاں ساڈیاں ماواں وی نیں تے ساڈیاں قبراں وی' پر اینہاں قبراں وچوں خورے کوئی وی نہ کڈھ سکے۔" (یہ گلیاں ہماری مائیں بھی ہیں اور ہماری قبریں بھی' ان قبروں میں سے شاید کوئی بھی ہمیں نہ نکال سکے۔)

(زیر طبع کتاب "لاہور: گھر گلیاں دروازے" سے اقتباس)

تحقیق کے نئے زاویے

یورپی مرکزیت کا نقطہ نظر

ڈاکٹر مبارک علی

احیائے علوم کے بعد سے یورپ کے عروج' اس کی ترقی' اور دنیا میں اس کی تہذیب کے پھیلاؤ نے کئی سوالات پیدا کیے ہیں کہ آخر یورپ کی یہ ترقی کن وجوہات کی بنا پر ہوئی؟ کیا اس تہذیب کی ترقی میں بیرونی عناصر اور اس سے پہلے کی تہذیبی عناصر کا بھی کوئی حصہ ہے یا یہ اہل یورپ کی انفرادی خصوصیات' اور تخلیقی صلاحیتوں کی وجہ سے ابھری' ارتقاء پذیر ہوئی' اور بالاخر بڑی وسعت اور گہرائی کے ساتھ پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس مرحلہ پر دونوں ہی نقطہ ہائے نظر رکھنے والے اپنے اپنے دلائل دیتے ہیں۔ ایک وہ مکتبہ فکر ہے جو کہتا ہے کہ تہذیبیں تنہائی میں نہ تو وجود میں آتی ہیں اور نہ ترقی کرتی ہیں' اس کی تشکیل میں بیرونی و اندرونی عناصر مل کر کام کرتے ہیں۔ جبکہ دوسرے مکتبہ فکر کے مورخ اور مفکر اسے یورپی اقوام کے انفرادی کردار اور یورپ کی تہذیبی ترقی کو ایک معجزہ مانتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر اب یورپی مرکزیت (Eurocentrism) کہلاتا ہے۔

اس موضوع پر سمیرامین نے ایک کتاب لکھی ہے' جو فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر 1989 میں نیویارک سے شائع ہوئی ہے۔ یورپی مرکزیت کے اس نقطہ نظر کی تشریح کرتے ہوئے' اس نے دنیا کی تہذیبوں کا تجزیہ کرتے ہوئے ہر تہذیب کی خصوصیت اور اس کے کردار کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ ابتدائی دور میں جو تہذیبیں پیدا ہوئیں' ان میں متمدن اور غیر متمدن کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا۔ دوسرے مرحلہ میں جو تہذیب ابھرتی اسے وہ خراجی تہذیب (Tribeatary) کہتا ہے۔ اس مرحلہ پر سائنسی تجربات تو ہوئے' مگر معاشرے کی سوچ سائنس نہیں بن سکی' مثلاً یہ سوالات تو کیے گئے کہ دنیا کیسے وجود میں آئی؟ انسان کیسے پیدا ہوا؟ معاشرے میں جو درجہ بندی اور سماجی تنظیم قائم ہوئی' اسے ابدی تصور کر لیا گیا۔ تبدیلی اور ترقی کے

بارے میں تصور نہ تھا' بلکہ یہ کہ دنیا اور اس کے رہنے والے اسی طرح سے پیدا ہوئے اور اسی طرح سے رہیں گے۔

لیکن اس دور میں جو تہذیبیں پیدا ہوئیں' ان میں سے ہر ایک' ایک خاص خصوصیت کی حامل تھی۔ مثلاً مصر کی تہذیب نے ابدی زندگی کا تصور دیا' اس ابدی زندگی کی بہتری کے لیے اخلاقی انصاف کی ضرورت تھی' اس سے مرنے کے بعد جزا و سزا کا تصور' اور یہ کہ انسانی اعمال کی پوچھ گچھ ہو گی' اس نے آفاقی انسانیت کے لیے دروازے کھول دیئے۔ اس تہذیب نے خدا کی وحدانیت کا تصور دیا (فرائڈ کا کہنا ہے کہ اس کی بنیاد مطلق العنان بادشاہت تھی کہ اگر زمین پر ایک طاقت ور بادشاہ ہے' تو آسمان پر بھی اس کی طرح کا مطلق العنان خدا ہونا چاہیے جو دوسرے چھوٹے دیوی دیوتاؤں کو ختم کر دے)

یونان کی تہذیب میں سائنسی تجربات نے سوچ کو پیدا کیا' علم فلکیات' ریاضی' فزکس' کیمیا اور فلسفہ کے علوم نے کائنات کے مسلسل حرکت میں ہونے کے تصور کو پیدا کیا۔ اسی طرح سے میسوپوٹامیہ' ہندوستانی اور چینی تہذیبوں نے اپنی اپنی جگہ نئے افکار و خیالات کو پیدا کیا۔ ان سب عناصر نے مل کر خراجی کلچر کو پیدا کیا۔

سمیرامین کی دلیل یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام سے پہلے کہ معاشرے سیاست کے گرد گھومتے تھے' یہاں اقتدار (Power) مرکزی نقطہ تھا' جب کہ سرمایہ دارانہ معاشرے معیشت کے گرد گردش کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ خراجی کلچر کی بنیاد مابعدالطبیعیات پر ہوتی تھی' کہ جس میں اس بات کی جستجو تھی کہ آفاقی سچائی کو تلاش کیا جائے۔ جب کہ سرمایہ دارانہ کلچر مابعدالطبیعیاتی خیالات و افکار کو رد کرتے ہوئے' معیشت کے قوانین دریافت کرتا ہے اور مکمل اور آفاقی سچائی کے بجائے یہ نیم سچائی کو تسلیم کرتا ہے۔

سمیرامین کا کہنا ہے کہ سکندر کی فتوحات کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ اس نے ملکوں کی تنہائی کو ختم کر دیا' ملکوں میں کلچرل روابط پروان چڑھے' حکمراں طبقوں کے درمیان اتحاد ہوا۔ اب تک فتوحات کم وقت' محدود اور وقتی ضروریات اور اغراض کے لیے ہوتی تھیں۔ لیکن سکندر نے جب مصر' ایران' اور ہندوستان کو فتح کیا' اس نے ان علاقوں کی تہذیبوں کو باہم ملا دیا۔ یہی عمل اس وقت دیکھتے ہیں کہ جب رومی امپائر

نے، مغرب مشرق کی اقوام کو ہم آہنگ کیا۔ اسلام اور عیسائیت دونوں یونانی فکر کے وارث بنے۔ مشرق اور مغرب اس وقت علیحدہ ہوئے کہ جب ریناساں نے یورپ کے راستے کو جدا کر دیا۔ یورپ کے لیے اب بحر روم کے جنوب میں سیکھنے کو کچھ نہیں رہا۔

اسلامی تہذیب کی تشکیل میں یونانیوں کا حصہ رہا ہے، عرب جس کو یونانی کلچر کہتے تھے وہ درحقیقت پہلے ہیلے نائزد (Hellesized) کلچر تھا۔ وہ کلاسیکل یونانی کلچر میں سقراط، افلاطون، اور ارسطو سے واقف تھے جنہیں انہوں نے پلوٹی نس (Palotinus) کے ذریعہ سمجھا تھا۔ ان کے علاوہ وہ دوسرے کلاسیکل مفکرین سے واقف نہیں تھے۔ یونانی افکار کے زیر اثر اسلامی معاشرے میں معتزلہ فرقہ پیدا ہوا، جو اس بات کا پرچار کرتا تھا کہ خدا فطرت کے قوانین کے ذریعہ کائنات کو چلاتا ہے، وہ جزئیات پر توجہ نہیں دیتا ہے۔ فطرت کے قوانین دلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں، اس لیے دلیل اور عقیدے میں تصادم نہیں ہے۔ ابن رشد نے شریعت اور ریاست کی علیحدگی کا تصور دیا، غزالی نے ان خیالات کی نفی کرتے ہوئے کہا کہ عقل سے آفاقی سچائی نہیں پائی جا سکتی ہے، الٰہی قوتوں کا کوئی نعم البدل نہیں ہے۔

اسلامی فتوحات کے نتیجہ میں جو امپائر وجود میں آئی، انہوں نے مفتوحہ علاقوں کو عربی اور اسلامی رنگ میں رنگ لیا، اور ایک ایسا وسیع معاشرہ منظم کیا کہ جس کی ایک زبان، مذہب، اور ثقافت تھی۔ انہوں نے ان پیداواری قوتوں اور نظام کو فروغ دیا کہ جس نے خراجی ریاست بنانے میں مدد دی۔ (خراجی ریاست سے سمیرامین مراد ایک ایسے ڈھانچہ سے ہے کہ جس میں زائد مقدار حکمراں طبقے ہتھیا لیتے ہیں) اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ ریاست کی تشکیل ہے، یہ تشکیل اس قربانی پر ہوئی کہ جس میں ابتدائی دور کے اسلامی اصولوں کو پس پشت ڈالنا پڑا۔ ریاست کی اس تشکیل میں اور معاشرے کی سوچ میں جو یونانی افکار آئے ان کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ مسلمانوں نے سائنس میں ترقی کی۔ اگرچہ حکمراں طبقوں نے اس سوچ کی کوئی زیادہ ہمت افزائی نہیں کی۔ یہ ترقی ان ذہنوں کی پیداوار تھی کہ جو حکمرانوں سے علیحدہ اور دور تھے، لیکن ان کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ ایک ایسا کلچر پیدا ہو کہ جہاں کھلا ذہن تھا، متنازعہ مسائل تھے اور شک و شبہات تھے، مگر ان افکار کو نہ صرف برداشت کیا گیا، بلکہ انہیں خوش آمدید بھی کیا گیا۔

لیکن اس تہذیب میں عہد وسطیٰ کی مابعدالطبیعیات کی فکر بھی تھی، کہ جس میں مذہب کے ذریعہ سچائی کو دریافت کرنے کی جستجو تھی لیکن اس عرب اسلامی تہذیب کا احاطہ اس قدر پھیلا ہوا تھا کہ اس تہذیبی اور فکری ورثہ سے عیسائی دنیا متاثر ہوئی۔ مغرب نے یونانی فکر کو عربوں کے ذریعہ اپنایا، قسطنطنیہ کی فتح کے بعد (1455) وہ کلاسیکل یونانی افکار سے متعارف ہوئے۔ مغربی تہذیب کی تعمیر میں جو عمل دیکھا جاتا ہے، اسی کو مرحلہ وار اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ سب سے پہلے مشرق اور مغرب کو ہیلے نائزڈ (یونانی) تہذیب نے ملایا، اس کے بعد بازنطینی آئے، پھر اسلامی تہذیب کا ارتقاء ہوا، اور ان سے مغربی عیسائیت فیضیاب ہوئی۔

یورپ میں سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء ریناساں سے ہوئی، جس کے نتیجہ میں یورپی طاقتوں نے نو آبادیاتی نظام کو قائم کیا۔ اس کی اہم خصوصیات یہ ہیں کہ مغربی تہذیب نے مابعدالطبیعیات سے نجات حاصل کر کے آزادی فکر، سیکولر خیالات اور سائنس کو فروغ دیا۔ سرمایہ دارانہ عالمی نظام نے دنیا کو متحد کیا۔ ضرورت اس بات کی ہوئی کہ دنیا کا صحیح نقشہ ہو، اور اس کے ذریعہ لوگوں کی آبادی، اور ملکوں کی جغرافیائی حیثیت کا تعین ہو۔ اس علم کی بنیاد پر یورپی مرکزیت ابھری۔ اس نقطہ نظر سے یہ مفروضہ قائم کیا گیا کہ یورپ کی تاریخ دوسروں سے مختلف ہے اور سرمایہ داری کا معجزہ صرف یورپ ہی میں ہو سکتا تھا۔ اس وجہ سے مشرق کو علیحدگی میں دیکھا گیا، اور نسل پرستی کے جذبات پوری قوت سے ابھرے۔

فلسفیانہ طور پر اس کی تبلیغ کی گئی کہ انسان اور فطرت علیحدہ علیحدہ ہیں، اس لیے انسان کی بڑی کامیابی یہ ہے کہ وہ فطرت پر قابو پائے، اور اسے تسخیر کرے۔ فطرت کی فتح کے جذبہ نے سائنس اور ٹیکنالوجی کو ترقی دی، سماجی طور پر معاشرہ منظم ہوا۔ ریفارمیشن کے ذریعہ مذہب کو نئی ضروریات کے تابع کیا گیا اور قومی ریاست و مذہب کو آپس میں ملا دیا گیا۔ عیسائی دنیا دیومالائی تصورات اور مابعدالطبیعیات سے آزاد ہو گئی۔

یورپ سرمایہ دارانہ نظام کو اختیار کرتے ہوئے مختلف مراحل سے گزرا۔ عیسائیت ریفارمیشن کے ذریعہ تبدیل ہوئی، صنعتی اور فرانسیسی انقلابات نے معاشی اور سیاسی طور پر ریاست اور معاشرہ کو تبدیل کیا۔ اب معیشت معاشرہ کو کنٹرول کرنے لگی۔ اور مذہب اس کا تابع ہو گیا۔

یورپ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کی تاریخ کی جڑیں یونان میں ہیں' اور اس کی تہذیب کو ایک تسلسل برقرار رہے' یہ نقطہ نظر اس لیے دیا گیا' کیونکہ اس سے یورپ اپنی برتری کو تسلیم کرائے' اور یہ کہ اس نے مشرق سے کچھ نہیں سیکھا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یونان نے مصر اور فونیقی تہذیبوں سے سیکھا' یونانی زبان مصری اور فونیقی' دونوں سے الفاظ ادھار لے کر بنی ہے۔ پھر ریناساں اور کلاسیکل یونان کے درمیان 15 صدیوں کی خلیج ہے' اس لیے اسے تسلسل کیسے کیا جا سکتا ہے؟ تاریخ کے بعد یورپی مرکزیت کا دوسرا اہم ستون زبان ہے' اس کے مطابق زبان نسل کے کردار کو بناتی ہے' چونکہ سامی زبانیں کم تر ہیں' اس لیے انڈو۔ یورپی زبانیں برتر ہیں' اور اعلیٰ نسل کو بناتی ہیں اس نے نسل پرستی کے جذبہ کو فروغ دیا اور یہ کہ کچھ نسلیں فطری طور پر کمزور کردار کی حامل ہوتی ہیں' اور کچھ اعلیٰ کردار رکھتی ہیں۔ تیسری کوشش یہ ہوئی کہ یورپ کی آب و ہوا' اس قسم کی ہے کہ جو کردار میں بہترین اوصاف پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے عیسائیت کو مغربی بنایا' اور عیسائی اولیاء کو مغرب کے کلچر میں ڈھال دیا۔ مشرق اور مغرب کے درمیان تضاد قائم رکھنے کے لیے کلاسیکل یونان اور مشرق کو دو علیحدہ علیحدہ اور متفرق خطوں میں تقسیم کر دیا۔

یورپی مرکزیت کے نقطہ نظر سے یورپ دنیا کے لیے ترقی کا ماڈل ہے' کیونکہ یہاں جمہوریت' سائنس' انسان دوستی سماجی مساوات' آزادی فکر' اور آزاد منڈی کی روایات اور ادارے ہیں۔ غیر یورپی ممالک کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں کہ یا تو اسے اختیار کریں یا پس ماندہ رہیں۔ جو یورپی مرکزیت کو چیلنج کرے' اسے دشمن گردانتے ہوئے' کچل دیا جائے۔ اس فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ یورپی مرکزیت خود کو علیحدہ اور منفرد سمجھتے ہوئے دوسری تہذیبوں سے سیکھنے سے انکار کرتی ہے۔ اس وجہ سے اس میں برتری اور فوقیت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں' جو کہ ذہن کو تنگ نظر بناتے ہیں۔ جس طرح سے اس کے ردعمل میں ایشیا و افریقہ کی اقوام قوم پرستی' اور اپنی کلچرل شناخت کو اہمیت دے کر دوسروں سے علیحدہ ہوتی ہیں' اسی طرح سے یورپی مرکزیت کی فکر انفرادیت کی بات کر کے خود کو محدود کر لیتی ہے۔ جب اس نقطہ نظر سے تاریخ کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو یہ نامکمل اور محدود ہوتا ہے' یہ تاریخ کی وسعتوں کو نہیں دیکھ پاتا ہے' اور اس کی گہرائی میں جانے سے ڈرتا ہے۔

الہند کی تشکیل

ڈاکٹر مبارک علی

تہذیبیں تنہائی میں نہ تو پیدا ہوتی ہیں' نہ ترقی کرتی ہیں۔ تہذیب کی پیدائش' پھیلاؤ' اور آگے کی جانب بڑھنے کے عمل میں اندرونی تخلیقی قوتیں بھی ہوتی ہیں' اور بیرونی اثرات بھی۔ چیلنجز بھی ہوتے ہیں' اور ان کا ردعمل بھی' یہ عوامل مل کر کسی تہذیب کو متحرک رکھتے ہیں۔ اس لیے اگر تاریخ کو مجموعی طور پر دیکھا جائے کہ اس نے کسی خطہ یا علاقہ کی تشکیل میں کیا کردار ادا کیا ہے تو اس کے اردگرد ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں کو بھی دیکھنا ہو گا اور ساتھ ہی میں یہ بھی تجزیہ کرنا ہو گا کہ اندرونی قوتیں اس کی تعمیر میں کیا کام کر رہی تھیں۔

آندرے ونک (Andre Wink) جو کہ وسکانسن (Wiscansin) یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں' انہوں نے "الہند اور انڈو۔ اسلامک دنیا کی تشکیل" (Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World- 1990-1996) کے موضوع پر دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے ان عوامل کا جائزہ لیا ہے کہ جنہوں نے اسلامی معاشرے کی تخلیق کی تھی۔ اس کے بعد انہوں نے ہندوستان پر اسلامی اثرات اور یہاں کے موجود ہندو کلچر' اور ان دونوں کے ملنے سے جو ایک تہذیب ابھری' اس کا تجزیہ کیا ہے۔
مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یورپ' بازنطینی امپائر' اور اسلام' ان تینوں نے مل کر ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے۔ اگر ایک جانب ان تہذیبوں کے درمیان کش مکش و تصادم ہے' تو دوسری طرف ایک دوسرے کے اثرات بھی قبول کیے گئے ہیں۔ مثلاً ان تہذیبوں کے ملاپ کا سب سے اہم علاقہ بحر روم تھا' جہاں یورپی اور اسلامی تاجر'

تجارت کے ذریعہ ایک دوسرے کے قریب آئے۔ تجارت کے ذریعہ ہی عربوں نے بحر ہند پر اپنا تسلط جمایا' اور پھر السند کو یورپ سے روشناس کرایا۔

اسلامی تہذیب کے ارتقاء اور ترقی میں صرف سیاسی فتوحات ہی اہم نہیں تھیں' بلکہ شہروں کے قیام اور ان کا شاہراہوں کے ذریعہ تعلق قائم کرنا' اور پھر معاشی و اقتصادی طور پر درہم و دینار کے ذریعہ اسلامی دنیا کے علاقوں کو متحد کرنا اہم قدم تھا' جس نے سیاسی تسلط کے علاقوں کو باہم ایک دوسرے سے ملایا۔ اسلام پر بازنطینی اور ایرانی دونوں تہذیبوں نے اثر ڈالے' مگر ایرانی تہذیب کا اثر اس لیے زیادہ گہرا ہوا چونکہ یہ ساتویں صدی میں فتح ہو گیا تھا اور گیارہویں صدی تک یہ مسلمان ہو گیا تھا۔ اس لیے امیہ اور عباسی دور حکومت میں ایرانی اثرات کے تحت نئے آباد شہروں میں مسلمانوں نے محلات' قلعے' فصیلیں' دروازے دربار' اور ایوانات تعمیر کرائے۔ اسلامی معاشرہ پر ہندوستان اور یونان کے اثرات تو ہوئے' مگر یہ فلسفہ' طب' ریاضی' نجوم' اور صوفیانہ خیالات تک محدود رہے اس کے برعکس ایران میں آکر اسلام ایرانی رنگ میں رنگ گیا۔

افریقہ کی فتح کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے کو وہاں سے دو چیزیں ملیں : سونا اور غلام۔ خاص طور سے یہ غلام حبشہ یا ایتھوپیا سے لائے جاتے تھے۔ افریقہ کے ان لوگوں کو پکڑ کر مصر اور حجاز میں لایا جاتا تھا' اور حج کے موقع پر ان کو خاص طور سے منڈیوں میں برائے فروخت لایا جاتا تھا' جہاں حاجی گھروں کو واپس جاتے ہوئے ایک یا دو غلاموں کو گھریلو کام کاج کے لیے خرید لیتے تھے۔ دوسرا علاقہ یہاں سے غلاموں کو پکڑ کر لایا جاتا تھا وہ زنجبار تھا' یہ لوگ زنج کہلاتے تھے اور انہیں عراق کی سیلابی زمینوں میں کاشت کے لیے رکھا جاتا تھا' یا کانوں سے معدنیات نکالنے کے لیے ہندوستان میں یہ افریقی غلام دکن اور بنگال میں زیادہ آئے' جبکہ شمالی ہندوستان میں کم۔

افریقہ سے عربوں کو جو سونا ملا' اس کے اثرات یورپ اور بازنطینی تجارت پر ہوئے' کیونکہ ساتویں صدی میں سونے کی کمی کی وجہ سے یہاں تجارت کا زوال ہو گیا تھا' مگر جب عربوں کا ان سے رابطہ ہوا تو انہوں نے ایران سے حاصل شدہ چاندی' اور

افریقہ کے سونے سے ملا کر جو کرنسی تجارت میں استعمال کی' اس نے یورپ اور بازنطینی امپائر میں سونے کی کمی کو دور رکھا' اس سے یورپ' ایشیا' اور افریقہ میں تجارتی روابط بڑھے۔

جہاں اسلامی دنیا اور یورپ میں تجارتی تعلقات ہوئے' اس کے ساتھ ان میں جنگوں کا سلسلہ بھی ہوا۔ صلیبی جنگیں کہ جو 1061 میں شروع ہوئیں' انہوں نے اسلامی دنیا اور اسلام کے بارے میں یورپ میں منفی تاثرات کو پیدا کیا' مسلمان جنسی طور پر بھوکے' پرتشدد' اور بائبل کو مسخ کرنے والے مشہور ہوئے۔ لیکن جہاں صلیبی جنگوں نے دشمنی اور مذہبی نفرتوں کو پیدا کیا' اس نے یورپ کو مسلمانوں کے کلچر سے متعارف کرایا' اور عربی تہذیب کے اثرات عیسائی دنیا پر ہوئے۔

اسلامی تہذیب کی تشکیل میں وسط ایشیا کا بھی گہرا اثر ہوا۔ اسلامی فتوحات سے پہلے یہاں چین کے اثرات تھے' بدھ مت کی تبلیغ کے وسط ایشیا پر مذہبی طور پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ وسط ایشیا کی فتوحات کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے میں ترک غلاموں کا داخلہ ہوا' اس کے بعد سے ترک غلام ہر مسلمانوں حکمراں خاندان کی سیاسی طاقت کا اہم ستون بن گئے۔

عربوں کے سیاسی پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ تجارت کا فروغ بھی اہم تھا' سیاست اور معیشت دونوں مفادات برابر مل رہے تھے۔ مثلاً عربوں کو کیوں یہ ضرورت پیش آئی کہ وہ سندھ کو فتح کریں؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ ازدی قبیلہ کے عرب تاجروں کے لیے محفوظ بحری راستہ کی ضرورت تھی۔ یہ تاجر سندھ کی فتح سے پہلے ہی خلیج فارس میں موجود تھے۔ سیاسی طور پر ان کو اس وقت اہمیت ملی کہ جب 637ء میں فارس اور مکران کے علاقے فتح ہو گئے۔ یہ ایک تاجر قبیلہ تھا' اور تجارت کی غرض سے دور دراز کے علاقوں میں سفر کرتا تھا۔ اس علاقہ میں اس کی اہمیت 1055ء تک رہی۔ اس کے بعد بلوچیوں اور سلجوقیوں کی آمد کے بعد اس کا زوال ہوا۔

عباسی عہد میں دجلہ اور فرات' بحری راستوں کو سمندر سے ملاتی تھیں' اور یہ سمندری راستے بحرہند سے روابط کا باعث تھے۔ عباسیوں کے عہد میں تجارت کے اہم

مراکز شام، مصر، شمالی افریقہ، حبشہ، آرمینیا، اصفہان اور خراسان تھے، لیکن جب فاطمی خلافت (1171-969) قائم ہوئی، تو تجارت کے یہ راستے بدل گئے۔ ان کے زمانے میں جدہ، عدن، ہندوستان، انڈونیشیا، ملایا، اور چین کی جانب تجارت بڑھی، اور تجارتی راستوں کے رخ بدل گئے۔ مزید تبدیلی اس وقت آئی کہ جب یورپ سے صلیبی جنگیں شروع ہوئیں، تو اطالوی تاجروں نے نئے تجارتی راستے دریافت کیے، اور جلد ہی بحر روم پر ان کا قبضہ ہو گیا۔

ہندوستان سے عربوں کی دلچسپی 8 سے 9 صدیوں میں شروع ہوئی، ان کی تجارتی دلچسپی کی وجہ سے مسالے، کپڑا، اور غلام تھے۔ اس کے عوض ہندوستان میں سونا اور چاندی آیا۔ جو کہ حکمرانوں کے خزانوں میں محفوظ ہو گیا، بعد میں وہیں سے ترک فاتحین نے اسے لوٹا۔ 8 سے 11 صدیوں تک تجارت خشکی کے راستوں سے ہوتی تھی۔ مکران سے کابل، غزنہ۔ 10 صدی میں عرب اور ایرانی تاجروں نے بحر ہند کے سمندری راستوں پر قبضہ کر لیا، اسی صدی میں کونکن میں ان کی آبادیوں کی شہادت ملتی ہے۔ اگرچہ گجرات میں یہ 7 صدی میں آ چکے تھے۔ جنوبی ہندوستان میں عرب تاجر حضرموت، جنوبی عرب سے آئے۔ یہاں یہ نوائط، موپلہ اور الپ پائی کے ناموں سے پہچانے جاتے ہیں، اور شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں۔

مالابار کے عرب تاجروں میں متعہ کا رواج تھا۔ جن عورتوں سے متعہ کیا جاتا تھا، شاید ان کا تعلق نچلی ذاتوں سے ہوتا ہو گا۔ ان سے پیدا ہونے والے بچے ماں سے منسوب ہوتے تھے، اسی وجہ سے انہیں موپلا، ماپلا، یا مہاپلا کہتے تھے۔ (مہا: بڑا، پلا: بچہ) تیرہویں صدی میں یہ بطور ایک برادری یا کمیونٹی کے ابھرے۔

بحر ہند میں مسلمانوں کے تسلط کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان میں برہمنوں نے سمندر کے سفر پر پابندیاں لگا دی تھیں۔ اگرچہ قدیم ہندو قوانین کی کتابوں میں اس قسم کی پابندیوں کا ذکر نہیں۔ مگر 8 صدی سے ناپاکی کے ڈر سے خاص طور سے برہمنوں نے سمندر کا سفر کرنا بند کر دیا تھا۔ اس پابندی نے مسلمانوں، یہودیوں اور پارسیوں کو مواقع دیئے کہ وہ سمندری تجارت کریں۔ جنوبی ہند میں لبوتری اور نائر برہمن زراعت

میں تھے۔ انہیں تجارت سے دلچسپی نہیں تھی۔

تامل بولنے والے مسلمانوں کو "الپ پائی" (Ilippai) کہتے ہیں۔ تامل ناڈو میں عرب نسل کے لوگ شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں۔ اور اسلام کی خالصیت پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ جو لوگ ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں' وہ گاؤں میں رہتے ہیں' اور حنفی مسلک کو ماننے والے ہیں۔ عرب نسل اور مقامی مسلمانوں کے درمیان سماجی فرق ہے' اور اس وجہ سے آپس میں شادی بیاہ نہیں کرتے ہیں۔ ان عرب تاجروں کی وجہ اسلام ملایا میں پھیلا۔ جنوبی ہند میں مسلمانوں کی سرپرستی کرنے والے یہاں کے مقامی حکمراں تھے۔ جیسے موپلاؤں کی سرپرستی کالی کٹ حکمراں زمورن نے کی۔

ساتویں صدی سے اسلام کے عروج کے ساتھ' یہودیوں کو بھی آگے بڑھنے کے مواقع ملے' انہوں نے تجارت' تعلیم اور تراجم میں بیش بہا خدمات سرانجام دیں۔ عباسی عہد میں یہودی سرگرمیوں کا مرکز بغداد تھا' مگر جب فاطمی دور حکومت میں مصر کی طرف تجارتی سرگرمیاں ہوئیں' تو یہ وہاں منتقل ہو گئے۔ جب بحر روم سے عربوں کا تسلط ختم ہوا' تو انہوں نے یورپ کا رخ کیا۔

ہندوستان میں یہودیوں کی دلچسپی اس وقت تک رہی کہ جب تک بغداد اور قاہرہ سیاسی طور پر مضبوط تھے' اور انہیں تجارتی سرگرمیوں کے سلسلہ میں ان کی سرپرستی حاصل تھی' لیکن جب یہودی یورپ چلے گئے' تو ان کا تعلق ہندوستان سے ختم ہو گیا۔

ہندوستان کی آبادی کا ایک اہم حصہ پارسیوں کا بھی ہے۔ ہندوستان سے ایران کا تعلق عہد قدیم سے رہا ہے۔ سنسکرت ادب میں ایرانیوں کو پاراسی کر(Parasikar) کہا گیا ہے۔ ساسانیوں کے زمانہ میں شمال مغربی سرحدوں پر ان کا اثر تھا۔ ہرش کے دور حکومت میں 12 ہزار پارسیوں کی ہندوستان میں موجودگی کی شہادت ملتی ہے۔ گجرات اور اس ساحلی علاقوں میں ان کے آنے کی وجہ تجارت تھی۔ ان کے گجرات میں آنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ جب خلیج فارس پر عربوں نے قبضہ کر لیا' تو ان کے لیے یہ ایک متبادل تجارتی علاقہ تھا کہ جہاں یہ آکر آباد ہوئے' یہاں کے مقامی راجاؤں نے ان کی سرپرستی کی۔

یہ مفروضہ کہ پارسی ہندوستان میں عربوں کی فتح ایران کے بعد آئے' غلط ہے۔ عربوں کی فتح ایران کا ایک اثر یہ ضرور ہوا کہ اس کی وجہ سے ساسانی خاندان کی حکومت ختم ہوئی' جب اس کا اقتدار ختم ہوا' تو زردشتی مذہب ریاست کی سرپرستی کے نہ ہونے سے کمزور ہوا تو اس کے ماننے والوں کے لیے دو ہی راستے تھے : یا تو مذہب تبدیل کر لیا جائے۔ یا ریاست کے اقتدار سے دور پہاڑوں میں چلا جایا جائے۔ جنہوں نے مذہب نہیں بدلا وہ دیلم کی پہاڑیوں میں چلے گئے' جہاں سے عباسی عہد کے آخر میں آل بویہ ابھرے اور انہوں نے ایرانی روایات کو دوبارہ سے زندہ کیا۔

ہندوستان میں زرتشت کے ماننے والے گجرات اور کاٹھیاواڑ میں ہیں۔ فارسی بولنے والے نسطوری عیسائی مالابار میں ہیں۔

الہند کی تشکیل میں جہاں عرب و ایران کا حصہ رہا' وہیں وسط ایشیا نے اس کے بنانے اور تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے' کیونکہ اس علاقہ کا عربوں کی تاریخ پر بھی گہرا اثر رہا ہے۔ خاص طور سے خراسان کا علاقہ (اس کے معنی ہیں مشرقی زمین) اس نے عباسی انقلاب میں سرگرم حصہ لے کر' عباسی خاندان کو اقتدار دلایا اس کے اہم شہر ہیں' نیشاپور' مرو' ہرات اور بلخ۔ جب عباسی خاندان زوال پذیر ہونا شروع ہوا تو وسط ایشیا میں سامانی اور طاہری حکمراں خاندان ابھرے۔ گیارہویں صدی میں ترک غلامی کا ادارہ سیاسی طور پر اس قدر طاقت ور ہوا کہ اس نے ایران سے امراء اور حکمرانوں کا خاتمہ کر کے اپنی حکومتیں قائم کر لیں۔ غزنوی خاندان نے سامانیوں سے علیحدہ ہو کر غزنہ میں حکومت قائم کر لی۔ اور ہندوستان کے ہمسائیگی میں آ گئے۔ تاریخی طور پر زابل اور کابل ہندوستان کے علاقے تھے۔ اس وجہ سے غزنویوں کے قیام نے ہندوستانی حکمرانوں سے تصادم کی فضا کو پیدا کیا۔

عربوں نے 712ء میں مکران کو فتح کیا۔ چونکہ یہ علاقہ پہاڑی' بے آب و گیاہ' اور دشوار گزار تھا اس نے یہاں باغی اور منحرفین قبائل نے پناہ لی جیسے خارجی اور علافی' یا ازدی تاجر۔ جب خلیج پر سلجوقیوں نے قبضہ کر لیا تو پھر اس علاقے میں بلوچ آئے اور مکران پر قابض ہو گئے۔

مکران اور سندھ قدیم دور میں ہندوستان کا حصہ تھے۔ یہاں پر یونانی تسلط رہا' اس کے بعد چندر گپت موریہ کا اقتدار رہا۔ اشوک کے زمانہ میں یہاں بدھ مت پھیلا۔ لیکن گپت دور میں ہندو مت کا غلبہ ہوا۔ سندھ میں بدھ مت 10 صدی تک رہا۔ عربوں کی فتح سے پہلے یہاں پر انتظامیہ پر برہمنوں کا کنٹرول تھا' مگر بدھ مت اور ہندو مت دونوں ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ سندھ میں ستی کا رواج نہیں تھا۔ ذات پات کے بجائے یہاں قبائلی شناخت تھی۔ شمالی ہندوستان کی طرح نہ یہاں مقدس دھاگہ کا رواج تھا' اور نہ گائے کی پوجا کی جاتی تھی' اور نہ پاکی کے لیے غسل کرنے کا رواج تھا۔

سندھ کے سماج میں جو اہم طبقے تھے ان میں مذہبی رہنما' جنگ جو' کسان' دست کار' اور تاجر تھے یہ کہنا غلط ہے کہ بدھ مت کے ماننے والوں نے عربوں کو حملہ کی دعوت دی۔ فتح کے بعد برہمنوں اور بدھ مت کے ماننے والے دونوں نے عربوں سے معاہدے کیے۔

سندھ میں اسلام سے پہلے کے تاریخی آثار کم ملے ہیں۔ داہر کے امراء میں جاٹ اور راجپوت شامل تھے دوسرے اہم قبائل میں سوڈھا جاریجہ اور مید تھے۔ جاٹوں کو جنہیں عربی میں زط کہا جاتا ہے عراق میں انہیں بطور غلام بھیجا گیا۔ سندھ میں یہ بطور خانہ بدوش رہے۔ پنجاب میں آنے کے بعد' 11 سے 16 صدی تک کاشتکاری کے پیشہ میں مشغول ہو گئے۔ یہاں سے یہ بیکانیر' جسلمیر اور گنگا و جمنا کے بالائی علاقوں میں گئے۔ عربوں کی فتح کا ایک اثر یہ ہوا کہ بحری قزاقوں کی سرگرمیاں کم ہو گئیں جس کی وجہ سے شہروں کی آبادی بڑھی۔

عربوں کے اقتدار کے زوال پذیر ہونے پر یہاں سومرہ خاندان حکمران ہوا۔ اگرچہ نسلاً" یہ راجپوت تھے۔ مگر اپنا تعلق عربوں سے قائم کیا تھا۔ 11 صدی میں انہوں نے ٹھٹھہ کو دارالحکومت کے طور پر آباد کیا سندھ میں افغانوں کی موجودگی کے بارے میں البیرونی نے لکھا ہے کہ یہ یہاں عرصہ دراز سے آباد تھے۔ یہ یہاں تجارت کے سلسلہ میں آتے تھے۔ لہٰذا سندھ میں جاٹ' مید' افغان اور سومرہ قبائل جو کہ خانہ بدوش

تھے۔ یہ آباد ہوئے اور سماج کے معاشی و سیاسی رشتوں نے انہیں ایک دوسرے سے باندھ دیا' قزاقی اور خانہ بدوشی کے خاتمہ پر یہ قبائل کاشت کاری کرنے لگے جس کی وجہ سے سندھ کی خوش حالی میں اضافہ ہوا۔

سندھ کی فتح کے بعد' یہ ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیانی رابطہ کی کڑی ہو گیا' اس رابطہ نے تجارتی اور ثقافتی طور پر دونوں کو متاثر کیا۔ اس تعلق نے سندھ کی معاشی ترقی میں حصہ لیا' اس کا اندازہ 967ء میں ابن حوقل کے بیان سے ہوتا ہے کہ یہاں 24 آباد شہر تھے۔

سندھ کی قدیم بندرگاہ دیبل تھی' جو مٹی کی تہیں جمنے کی وجہ سے بیکار ہو گئی' تو اس کی جگہ لاہری بندرگاہ کو قائم کیا گیا' جو کہ برطانوی عہد تک قابل استعمال تھی۔ نئے شہر جو عربوں نے آباد کیے' ان میں منصورہ اور محفوظہ قابل ذکر ہیں۔ اس وقت، تک سندھ کی سرحدیں ملتان تک تھیں۔ اس کی فتح کے بعد اس کا نام "مہران الذہب" رکھا کیونکہ محمد بن قاسم کو اس کی فتح کے بعد یہاں سے بڑی تعداد میں سونا و چاندی ملا تھا۔ 10 سے 17 صدی تک ملتان بڑا اور وسیع شہر رہا۔ 977ء میں اسماعیلی اس کے حکمراں ہو گئے تھے۔

سندھ کی تاریخ پر چچ نامہ ایک اہم ماخذ ہے۔ چونکہ اس کا ترجمہ 1216ء میں ناصرالدین قباچہ کے عہد میں ہوا' اس لیے اس میں اس وقت کی اصطلاحات ملتی ہیں' جیسے شحنہ (نگران) یہ اصطلاح سلجوقی دور میں مقبول ہوئی' اقطاع' اس کا رواج آل بویہ کے عہد حکومت میں ہوا۔ سزا کے طور پر کسی شخص کو جانور کی کھال میں سلوانا' منگولوں کا دستور تھا۔ اس لیے چچ نامہ کا مطالعہ کرتے وقت ان باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

سندھ آخری عباسی دور میں تقریباً خلافت سے رشتہ توڑ چکا تھا۔ اگرچہ خلیفہ کا نام خطبہ میں پڑھا جاتا تھا' مگر سندھ سیاسی طور پر خود مختار ہو گیا تھا۔ منصورہ اور ملتان میں آزاد حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ 625 سے 879 میں یہاں پر فاطمی خلافت کا اثر ہوا۔ اور اسماعیلی مسلک کی تبلیغ نے کافی لوگوں کو اس میں شامل کر لیا۔ عباسی خلافت کے

مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے سندھ باغیوں' منحرفین' آزاد خیال جن میں خوارج' زندیق' ملاحدہ اور اسماعیلی شامل تھے' یہ ان کی پناہ گاہ بن گیا۔ اسماعیلی داعیوں کی آمد اور تبلیغ میں کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مصر میں فاطمی خلافت کے قائم ہونے کے بعد اسلامی دنیا میں تجارت کے مرکز بدل گئے۔ اب بغداد کی جگہ قاہرہ نے لے لی۔ خلیج فارس کی جگہ بحر احمر کو اہمیت ہو گئی۔ اسماعیل اقتدار کا خاتمہ اس وقت ہوا کہ جب 1010ء میں محمود غزنوی نے ملتان فتح کیا' اور پھر منصورہ سے ہباری خاندان کی حکومت کا خاتمہ کیا۔ اس تبدیلی کی وجہ سے اسماعیلی روپوش ہو گئے۔

اسلامی تاریخ میں ترکوں کی اہمیت غزنوی سلطنت کے قیام کے بعد سے ہوئی' اس سے پہلے ترک بطور غلام کے مشہور ہوئے تھے۔ اور عباسی دربار میں یہ خلیفہ کے محافظ دستہ کے طور پر اہمیت کے حامل تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کے سیاسی تسلط کے خاتمہ کے بعد' مشرقی اسلامی خلافت میں ترک اور منگول بطور حکمراں طبقوں کے ابھرے' جب کہ مغرب میں ترکوں کی ایک شاخ عثمان لی نے' عثمانی سلطنت کو قائم کیا۔ عرب انہیں اترک کہتے تھے' جب کہ فارسی میں یہ ترکان ہو گئے۔ اور سنسکرت میں تروشک (Turuska)۔ قدیم زمانہ میں ان کے حکمراں کا خطاب "ناگان" ہوا کرتا تھا۔ اور یہ قبائلی قوانین جو کہ "تورہ" کہلاتے تھے' ان پر عمل کرتے تھے۔ وسط ایشیا میں یہ پہلے لوگ تھے کہ جنہوں نے شہروں کے گرد فصیلوں کی تعمیر کرائی۔ ترکوں کے کردار کی خصوصیات میں ان کا بہادر' جری ہونا اور صاف گوئی قابل ذکر ہیں۔ گھڑسواری' تیر اندازی اور جنگ جوئی میں مہارت رکھتے تھے۔ جب یہ شہروں میں آباد ہوئے' اور مسلمان ہو گئے تو ان کی عربوں اور ایرانیوں سے رقابت قائم ہو گئی۔ جب ترکوں محمود غزنوی کی سرکردگی میں ہندوستان پر حملے کیے تو انہیں ہندوستانیوں پر اس طرح سے فوقیت تھی کہ اچھے گھڑسوار تھے اور گھوڑے پر بیٹھ کر تیر چلاتے تھے۔ غزنویوں کی فوج میں سواران خاص کے ساتھ ساتھ غازیان اسلام بھی ہوا کرتے تھے' یہ کوئی معاوضہ نہیں لیتے تھے' لوٹ مار' اور مال غنیمت میں ان کا حصہ ہی معاوضہ تھا۔ غزنویوں نے ہندوستان سے ہاتھیوں کو جنگ کے لیے لے گئے اور انہیں قاراقانیوں اور سلجوقوں کے

خلاف جنگوں میں استعمال کیا۔ ہندوستان کی فتح سے غزنویوں کے لیے ہندوستان کی دولت کے دروازے کھل گئے' اور یہاں سے بڑی تعداد میں دولت سونے و چاندی' ہیرے جواہرات کی شکل میں غزنہ منتقل ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف قنوج اور متھرا سے 20 ملیون کا سونا چاندی لے جایا گیا۔

غزنویوں کی فتوحات نے غوریوں کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ غوری فتوحات نے یہاں ترکوں کی حکومت کی ابتداء کی' جو خاندان غلاماں کے نام سے 1206 سے 1290 تک حکمراں رہے۔

اس تاریخی پس منظر سے اندازہ ہوتا ہے کہ الہند کی مسلمان تشکیل نے کئی تہذیبی عوامل کو اس میں شامل کیا۔ اس سے تاریخ کا ایک وسیع نقطہ نظر سامنے آتا ہے' جو تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

سلاطین دہلی

ڈاکٹر مبارک علی

عہد سلاطین پر ہندوستان کے مورخوں نے کافی تفصیل سے کام کیا ہے۔ عزیز احمد نے ابتدائی ترک سلاطین' یا خاندان غلاماں پر' کے۔ ایس۔ لال نے خلجی خاندان پر' آغا مہدی حسن نے تغلق حکمرانوں پر تحقیق کے ساتھ لکھا ہے۔ سلاطین کے انتظام سلطنت پر اشتیاق حسین قریشی کی کتاب کلاسک کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ اس دور کے ثقافتی' اور معاشی پہلوؤں پر بھی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ جب یہ صورت حال ہو کہ ابتدائی ماخذوں کی مدد سے تحقیق ہو جائے اور نئے مسودوں کی دریافت رک جائے' تو پھر ان موضوعات پر کام کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا محققوں کے لیے ایک راستہ یہ رہ جاتا ہے کہ وہ بنیادی اور ثانوی ماخذوں کی مدد سے کسی نئے نقطہ نظر سے لکھیں' یا واقعات کا تجزیہ اسی طرح سے کریں کہ یہ عہد ایک نئے تناظر میں سامنے آئے۔ ورنہ محض واقعات کو دہرانا' اور پہلے سے موجود تحقیق کا اعادہ کرنا' قارئین کے لیے توجہ کا باعث نہیں ہوتا ہے۔

پیٹر جیکسن (Peter Jackson) نے سلاطین دہلی پر' سیاسی اور فوجی تاریخ لکھی ہے۔

The Delhi Sultanate : A Political and Military History (1999)

اگرچہ مصنف نے کوشش تو کی ہے کہ وہ اس عہد کی جامع تصویر پیش کر سکیں۔ لیکن اس میں تحقیقی مواد وہی ہے کہ جو اس سے پہلے دوسری کتابوں میں موجود ہے۔ فرق یہ ہے کہ اس میں مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اکثر یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ترکوں کی فتح کیوں ہوئی؟ اس سوال کا جواب مورخ کئی طرح سے دیتے

ہیں' مثلاً یہ کہ ہندوستان میں ذات پات کے نظام نے ہندو سماج کو کمزور کر رکھا تھا۔ چونکہ جنگ کا پیشہ صرف کشتریوں کی ذات تک محدود تھا اس لیے دوسری ذاتیں اس سے علیحدہ رہتی تھیں۔ نچلی ذات کے لوگوں کا بری طرح سے استحصال ہوتا تھا اس لیے انہیں اعلیٰ ذات کے لوگوں سے کوئی ہمدردی نہیں تھی۔ لہٰذا محمد حبیب کے نقطہ نظر سے نچلی ذات کے لوگوں نے ترکوں کو خوش آمدید کیا۔ مگر اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنی حکومت کے قائم ہونے کے بعد ذات پات کے اس نظام کو نہیں بدلا' اور یہ استحصال کا یہ سلسلہ اسی طرح سے چلتا رہا۔ مثلاً عربوں نے سندھ کی فتح کے بعد جاٹوں پر اسی طرح کی پابندیاں رکھیں جو کہ اس سے پہلے تھیں۔ نہ ہی نچلی ذاتوں میں وسیع پیمانہ پر تبدیلی مذہب ہوئی' اس لیے سماجی درجہ بندی اسی طرح سے رہی۔

ترکوں کی فتح کا ایک اہم سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ چونکہ غور کے علاقہ میں کافی معدنیات تھیں' اس لیے ان کے ہتھیار مضبوط ہوتے تھے۔ گھڑسواری اور تیر اندازی میں یہ ماہر تھے۔ اس کے مقابلہ میں ہندوستان میں اچھے گھوڑے دستیاب نہیں تھے۔ تلوار کی ساخت نے بھی جنگ میں فرق ڈالا' ترکوں کی تلوار خمدار ہوتی تھی' جب کہ راجپوت سیدھی تلوار سے لڑتے تھے۔ میدان جنگ میں ہاتھیوں کی موجودگی کبھی کبھی ان کی شکست کا باعث بھی ہوئی۔ مگر بعد میں دہلی سلاطین نے بھی ہاتھیوں کو بطور ہتھیار استعمال کیا۔

معاصر مورخین ان جنگوں کو جہاد سے موسوم کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک طرف مجاہدین اسلام تھے تو دوسری طرف کافر و مشرک' لہٰذا جب یہ ترکوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہیں تو اس طرح سے جیسے خیر کی شر پر فتح ہوئی ہو۔ مثلاً اسی عہد کے ایک مورخ فخرمدبر نے لکھا ہے کہ: "کافروں کے شہر' اسلامی شہروں میں تبدیل ہو گئے۔ ان کے مندروں کی جگہ اب مسجدیں' مدرسہ اور خانقاہیں ہیں۔ ہر سال کئی ہزار کافر مرد و عورتیں دائرہ اسلام میں داخل ہوتی ہیں۔"

یہ بیانات مبالغہ پر بھی مبنی ہیں۔ کیونکہ اس طرح سے بڑی تعداد نے اسلام قبول

نہیں کیا۔ بلکہ تبدیلی مذہب کا عمل بہت آہستگی کے ساتھ ہوا۔

ان فتوحات کے نتیجہ میں شہروں کو لوٹا گیا۔ حکمرانوں کے خزانوں سے جمع شدہ دولت ہتھیا لی گئی' اور مندروں سے نذرانوں کی شکل میں جمع شدہ سونا' چاندی لے لیا گیا۔ اس کا معاشی طور پر یہ اثر ہوا کہ دولت جو اب تک ایک جگہ بیکاری کی حالت میں تھی' اب وہ سکوں کی شکل میں تبدیل ہو کر گردش میں آ گئی' جس کا ہندوستان کی معیشت پر اثر پڑا۔

ایک اندازہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ترکوں میں مذہبی تعصبات بہت زیادہ گہرے نہیں تھے' کیونکہ ان کی فوج میں ہندو دستے بھی ہوتے تھے۔ غزنوی عہد میں انہیں "بندگان ہند" کہا جاتا تھا۔ لیکن ان میں نسلی تفخر ضرور تھا۔ اس نے قطب الدین ایبک سے لے کر کیقباد تک حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر ترک النسل کے لوگ قابض تھے۔ اگرچہ ان کے ساتھ رومی' ختائی' تاجک اور خلجی بھی تھے' مگر سماجی طور پر ان کا درجہ کم تھا۔ اس عہد میں سلاطین کا انحصار اپنے غلاموں پر زیادہ ہوتا تھا یہ غلام سمرقند' بخارا اور ترمز کی منڈیوں سے خرید کے لائے جاتے تھے۔ فخر مدبر نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ

> "ترکوں کے علاوہ دوسرے غلاموں کا یہ ہے کہ جب یہ مسلمان ہو جاتے تھے تو پھر یہ اپنے ماں باپ اور دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں نہیں سوچتے تھے اگر یہ بھی کبھی کبھی ہوتا تھا کہ یہ اسلام سے پھر کر مرتد ہو جایا کرتے تھے۔ مگر ان کے مقابلہ میں ترک جب ایک مرتبہ اسلام قبول کر لیتے تھے' تو پھر وہ اپنے خاندان اور علاقہ کو بھول کر اس کے ہو جاتے تھے۔ ترکوں کی مثال ایسی ہے کہ جیسے سیپ میں موتی چھپا ہو۔ جب تک وہ اس میں چھپا ہوتا ہے اس کی صلاحیتیں ظاہر نہیں ہوتی ہیں' لیکن ایک بار جب وہ اس اندھیرے سے باہر آ جاتا ہے تو اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے' اور وہ بادشاہوں کے تاج کی زینت یا دلہنوں

کے گلوں کا زیور بنتا ہے۔"

التتمش نے بھی اپنے اقتدار کو مضبوط رکھنے کے لیے "امیر چہل گانہ" کو منظم کیا۔ انہوں نے اس کی تو وفاداری سے خدمت کی' مگر اس کی وفات کے بعد یہ بادشاہ گر بن گئے' اور اس کے جانشینوں کو طاقت ور نہیں ہونے دیا یہاں تک کہ بلبن نے کہ جو خود ان میں سے ایک تھا' بادشاہ بننے کے بعد ان کا خاتمہ کر دیا۔ اگر بلبن سخت نسل پرست تھا' اور ہندوستانی مسلمانوں اور نچلی ذات کے لوگوں سے سخت تعصب کرتا تھا' مگر ضرورت کے تحت اس نے کچھ ہندو امراء کو بھی عہدے دیئے۔ خلجیوں نے ترکوں کے اقتدار کو توڑ کر اپنی حکومت قائم کی' جسے محمد حبیب نے "خلجی انقلاب" سے موسوم کیا ہے' کیونکہ اس کے بعد سے ترکوں کی اجارہ داری ختم ہو گئی' اور انتظامیہ کے عہدے دوسری ذات و نسل والوں کے لیے کھل گئے۔ خلجی دور میں منگولوں کے حملوں کے نتیجہ میں کچھ مغل خاندان یہاں آباد ہو گئے جو کہ "نومسلم" کہلائے۔ بعد میں علاء الدین کے خلاف سازش میں ملوث ہونے کی وجہ سے ان کا قتل عام ہوا۔ لیکن خلجی دور سے امراء کا حلقہ وسیع ہو گیا اور ان میں خلجی قبیلہ سے تعلق رکھنے والوں کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ محمد تغلق نے ہندوستانی امراء کے مقابلہ میں غیر ملکیوں کو فوقیت دی' فیروز شاہ تغلق نے ایک بار پھر غلامی کے ادارے کو مستحکم کیا۔ خلجی دور سے تغلق عہد تک کچھ خاندانوں نے اعلیٰ حیثیت اختیار کر لی تھی' اور ان کی کئی نسلیں اپنے خاندانی ہونے کی وجہ سے اقتدار میں رہیں۔

اگرچہ سلاطین نے مذہب کے نام پر حکومت نہیں کی۔ ان کی فتوحات کی وجہ بھی سیاسی توسیع پسندی تھی' مگر انہوں نے اپنی مسلمان رعایا کے لیے اسلامی اصطلاحات اور علامات کو ضرور اختیار کیا' سلطان کے خطابات سے اس کا اظہار ہوتا تھا کہ وہ دین کی حفاظت کرنے والا' الحاد و بے دینی کا خاتمہ کرنے والا' اور مسلمانوں کا سلطان ہے۔ ہندوؤں سے اپنی جنگوں کو یہ "جہاد فی السبیل اللہ" کہتے تھے۔

لیکن انتظامی امور اور ضروریات کے تحت یہ اپنی ہندو رعایا سے تعلق رکھتے تھے۔ ہندو ساہوکار اور سیٹھ انہیں قرضے دیا کرتے تھے۔ ہندو دست کار و ہنرمند ان کی سماجی

ضروریات کو پورا کرتے تھے۔ مثلاً معمار ان کے لیے عمارات تعمیر کرتے تھے۔ قطب مینار اور اس کی مرمت میں ان کا حصہ ہے' بلکہ ابتدائی عمارت ہندو معماروں ہی کی بنائی ہوئی ہیں شاہی کارخانوں میں کپڑا بنانے والوں میں' زیورات و فرنیچر کے بنانے والوں میں ہندو دست کار ہی ہوتے تھے۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے' سلاطین اور امراء یہاں کے کلچر اور رسومات سے متاثر ہوئے' اور یہ ان کی زندگی میں داخل ہو گئیں جیسے ہاتھی کی سواری کرنا' نجومیوں سے فال نکلوانا' اور یہاں کے لباس اور کھانوں کو اختیار کرنا وغیرہ۔

ہندوؤں سے جزیہ لیا جاتا تھا' مگر اسے دوسرے ٹیکسوں کے ساتھ ملا کر وصول کیا جاتا تھا۔ فیروز تغلق نے اس کی وصولیابی میں سختی کی' اور اسے برہمنوں پر بھی لگا دیا' جو کہ دوسرے سلاطین کی پالیسی نہیں تھی۔

1399 میں تیمور کے حملوں نے تغلق خاندان کا خاتمہ کیا۔ اس کے بعد یہاں سید خاندان حکمران ہوا' مگر اس کے بعد سے دہلی سلطنت بکھر گئی' اور اب اس کی جگہ دکن' مالوہ' گجرات' اور جونپور میں مسلمان ریاستیں قائم ہوئیں۔ اس لیے تجزیہ کیا جائے تو سلاطین کے زوال نے مسلمان معاشرہ کو زوال پذیر نہیں کیا' صرف مرکزی طاقت ختم ہوئی' مگر صوبائی حکومتوں کے قیام نے اسے ایک نئی توانائی اور تازگی دی۔

نقطہ نظر

تاریخ اور علمی مہم جوئی

امرتیہ سین/سعود الحسن خان

(انڈین ہسٹری کانگریس کے اکسٹھویں اجلاس سے امرتیہ سین کے غیر رسمی خطاب کا متن)

ایک مشہور صنعتکار ہنری فورڈ (Henry Ford) نے اپنے مشہور عام مقولہ میں کہا کہ "تاریخ کم و بیش ایک بکواس کا نام ہے۔" اگر ہنری فورڈ نے جو کچھ کہا وہی اصل اس کا مدعا تھا تو پھر وہ یہ سوچنے میں حق بجانب ہو سکتا ہے کہ تاریخ کو بڑی خوش اسلوبی سے بکواس کہا جا سکتا ہے۔

یہ بات خاص طور پر تب درست ثابت ہوتی ہے کہ جب موجودہ سیاست میں کسی مخصوص ایجنڈے کے تحت صحیح ثابت کرنے کے لیے تاریخ نویسی کو اوزار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس وقت ہمارے ملک میں ہندوستان کے ماضی کو تنگ نظریہ فرقہ وارانہ نقطہ نظر سے ظالمانہ اضافوں کے ساتھ دیکھنے کی منظم کوشش کی جا رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی غیر مقلد یا بدعتی (Heterodox) تاریخ اور اس کے شاندار کثیر مذہبی رنگ کی جڑیں کھوکھلی کی جا رہی ہیں۔ دیگر امور میں تاریخ کو دیو مالائی باتوں تک محدود کرنے کا سلسلہ وار کام جاری ہے۔ اس کی ایک غیر معمولی مثال رامائن کی تشریح ہے جو کہ کسی عظیم رزمیہ کے طور پر نہیں کی جاتی بلکہ اسے دستاویزی تاریخ کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ ان مختلف مقامات اور جگہوں پر اپنے ملکیتی حقوق قائم کرنے کے لیے اکسایا جاتا ہے جو اس وقت کسی اور کے قبضے میں ہیں اور کسی اور کی ملکیت ہیں (1) رامائن جس کو رابندر ناتھ ٹیگور (Rabindar Nath Tagore) نے کسی شاہکار کی شکل میں دیکھا تھا (ٹیگور نے کہا تھا کہ "رامائن کی کہانی کی تشریح کی جائے۔۔۔۔

کسی تاریخی حقیقت کے طور پر نہیں بلکہ نظریات کی شکل میں) اس کی بات کو اب قانونی اور مستند ثبوت کے طور پر لیا جاتا ہے جس کے ذریعہ ایک مخصوص معاشرتی گروہ کسی مخصوص جگہ و زمین پر اپنے حق ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور یوں اس چیز کو دیگر معاشرتی گروہوں کی مذہبی عبادت گاہوں کو مسمار کرنے کے لیے جواز بنا لیا جاتا ہے۔
تھامس ڈی کوینسی (Thomas de Quincey) نے ایک دلچسپ مضمون لکھا ہے جس کا عنوان ہے : "Murder Considered as One of the Fine Arts"- پس یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ جنگجو طریقے سے استعمال کرنے کے لیے تاریخ بھی ایک عمدہ ہتھیار ہے۔

میں نے اس خطاب کے شروع میں ہی حال میں ہندوستان میں تاریخی علوم کو محدود کرنے کی بات کی ہے مگر پھر بھی مجھے تاریخ کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر براہ راست بات نہیں کرنی ہے۔ ہندوستان میں بہت سے ایسے مورخین ہیں کہ جو اس غلط علم کو پھیلانا ہی اپنا قطعی فرض سمجھتے ہیں مگر میرا موضوع بحث اس وقت کچھ ایسے علمی مسائل سے متعلق ہے جو عام تاریخ میں سچائی اور دروغ گوئی سے متعلق ہیں۔ اس مضمون میں مجھے تاریخ کے اس نقطہ نظر کو نہ صرف آگے بڑھانا ہے بلکہ اس کا دفاع بھی کرنا ہے۔ اس چیز کو "علمی مہم جوئی" (An Enterprise of Knowledge) کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ ضرورت پڑنے پر حالیہ مباحث کے حوالہ جات بھی دیئے جائیں گے (کیونکہ میں عمومی اصولوں کو تاریخ ہند کی مثالوں سے واضح کروں گا) لیکن مجموعی طور پر "عمومی اصول" پر ہی توجہ دی جائے گی۔

اس ضمن میں ایسے بہت سے مواقع آتے ہیں کہ ہم ہندوستان میں جدت پسندی کو ایک نئی نگاہ سے دیکھیں جس میں نہ صرف کئی مذاہب اور کئی ثقافتیں شامل ہیں (رابندر ناتھ ٹیگور نے تاریخ ہند کے اسی نقطہ نظر پر زور دیا ہے) بلکہ یہ نقطہ نظر ہندوستان میں علوم اور ریاضیات کی ترقی سے بھی بہت تعلق رکھتا ہے۔ تاریخ بذات خود نہ صرف علمی مہم جوئی ہوتی ہے بلکہ اس میں دیگر امور کی تاریخ بھی خاص طور پر شامل ہے۔

بلاشبہ علمی مہم جوئی کے طور پر تاریخی نقطہ نظر بہت پرانا ہے۔ میں کسی بھی پرانی چیز کو کسی نئی چیز سے بدلنے کی کوشش نہیں کر رہا۔ تاہم اس کو اور اس سے متعلقہ علمیاتی رسائی (Epistemic Approach) کو گزشتہ چند دہائیوں میں سخت مسائل کا سامنا رہا ہے۔ یہ بات نہ صرف فرقہ ورانہ تعصبات سے سامنے آئی ہے (جنہوں نے صرف طریقہ کار کے مسائل پر بات کی ہے) بلکہ سوفسطائی ماہرین کے ذریعہ سے بھی سامنے آئی ہے جو کہ نہ صرف جدیدیت اور معروضیت کی ملزومہ اچھائی یا خیر کو اکثر اوقات تو قابل فہم وجوہات کی بناء پر شک کی نظر سے دیکھتے ہیں بلکہ وہ تاریخ میں "سچ" اور "دروغ گوئی" کے نظریہ سے بڑی گہرائی کی حد تک مشتبہ ہونے کی وجہ اس پر زیادہ غور کرتے ہیں۔ خاص طور پر وہ مختلف نقطہ ہائے نظر کی ہر جگہ موجودگی اور مناظر کی موزونیت پر زور دیتے ہیں۔

میرے پاس ایک دلیل یہ ہے کہ بلاشبہ مختلف نقطہ ہائے نظر اور پس منظر نہ صرف تاریخ میں ضروری ہوتے ہیں بلکہ ہر علمی مہم جوئی میں بھی ضروری ہیں۔ یہ بات جزواً یوں درست ہے کیونکہ ہمارے مشاہدات ناقابل گریز حد تک پہلے سے "طے شدہ" ہوتے ہیں۔ مثلاً فاصلے پر موجودہ چیزیں صرف چھوٹی ہی نظر آئیں گی اور یہی تجزیہ کی بات ہے مگر چاہیے یہ کہ کسی ملی جلی اور آسان شکل پر پہنچنے کے لیے مختلف "طے شدہ" نظریات کو ان کے صحیح مقامات پر رکھا جائے۔ مشاہدات اور تخیلات کی "متعین شدہ" یا "طے شدہ" ہو جانے کی ابتدائی شناخت کا تعلق سچ اور جھوٹ سے نہیں ہوتا۔ نہ ہی اس ضرورت سے ہوتا ہے کہ ایسے معقول فیصلے صادر کر دیئے جائیں کہ جن کو متضاد شہادتوں اور متصادم نظریات کا سامنا کرنا پڑے۔ میں نے اوپر جو باضابطہ سائنسی دلائل دیئے ہیں ان کو یہاں پر دہرانا نہیں ہے بلکہ ہندوستانی تاریخ کی تشریح کے حوالے سے ان پر بحث کرنا ضروری ہے۔ (3)

بلاشبہ ماضی کی وضاحت کرنا بھی فیصلے صادر کرنے کی مانند ہے کہ جس کے لیے علمی راست بازی اور صداقت دونوں ہی ضروری ہیں۔ (4) اس میں علم کی تشکیل کا مطالعہ بھی شامل ہے اور اس میں علوم کی تاریخ بھی شامل ہے (اور ساتھ ہی وہ تعمیری

اثرات بھی جو علوم کے پھیلاؤ کے لیے اہم ہوتے ہیں) اور ساتھ ہی "تاریخوں کی تاریخ" بھی (جس میں نظریات کا اختلاف کسی منظم تحقیق کے ذریعہ پڑھا جاتا ہے اور جو مطالعہ کے مقصد کے مطابق بھی اہم چیز ہے) مجھے ان سب کے بارے میں بات کرنی ہے۔

اب مجھے ایک اور اہم بات کرنی ہے جو بنیادی طور پر اپنی طرح کے ان لوگوں سے کہ جو مورخ نہیں ہیں مگر ان کو تاریخ سے دلچسپی ہے مجھے معلوم ہے کہ کوئی خوددار مورخ پرامن طور پر اس معیشت دان کی باتیں نہیں سن سکتا جو اس کو یہ بتانے کی کوشش کرے کہ اس کا مضمون کیسا ہے؟ لیکن تاریخ صرف مورخین کے لیے ہی تو نہیں ہے۔ یہ تو عوام الناس کی زندگیوں کو بھی متاثر کرتی ہے کیا ہم غیر مورخ لوگوں کو تاریخ کے بارے میں اپنی بات کہنے کا حق حاصل نہیں؟

ہاں اب یہ سوال کرنے کا اچھا موقع ہے کہ مشہور مباحث میں تاریخ کو ہی کیوں اجاگر کیا جاتا ہے؟ اور یہ بھی کہ عام لوگوں کو تاریخ سے کیا حاصل ہو سکتا ہے؟ ہم یہ بھی پوچھ سکتے ہیں کہ تاریخ کو ہی لڑائی کا میدان کیوں بنا دیا گیا ہے؟

علم اور اس کا فائدہ:

مجھے اس بات کا آغاز کچھ امتیازی محرکات سے کرنے دیجئے جو تاریخ میں عوام الناس کو متاثر کرتے ہیں۔

1- علمیاتی (Epistemic) دلچسپی

یہ حقیقت ہے کہ کسی نہ کسی وجہ سے ہمیں ماضی کے واقعات کے بارے میں جاننے میں تھوڑی بہت دلچسپی ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت اتنی سادہ فکر پر مبنی ہے کہ اس دلچسپی کا عالموں کے اس مجمع میں ذکر کرنا کچھ پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ یقیناً ماضی کے بارے میں ہماری بے چینی ہی دراصل کچھ تاریخی واقعات کے بارے میں جاننے کی کوشش کا سبب ہوتی ہے۔ تاریخ میں دلچسپی لینے کے لیے کسی اور در پردہ یا خفیہ محرک کی ضرورت نہیں ہوتی (گوکہ پس پردہ اسباب بھی کافی تعداد میں موجود ہوتے ہیں)۔

البتہ تاریخی تجسّس کے نظریہ کی سادگی کسی حد تک مغالطے میں ڈال دیتی ہے کیونکہ ماضی کے بارے میں ہمارے اندر پیدا ہونے کے اسباب بعض اوقات تو بہت مختلف ہوتے ہیں اور بعض اوقات کافی پیچیدہ ہوتے ہیں یہی سبب بعض اوقات تو کافی عملی ہوتا ہے (جیسے ماضی کی غلطی سے کچھ سیکھنا) یا پھر دلکش حد تک واقع ہوتا ہے (جیسے، تاریخ کے کسی خاص عہد میں عام لوگوں کی زندگیوں کے بارے میں جاننا) یا پھر بڑی حد تک تخلیقی (جیسے کیلنڈروں یعنی سنوں کے حوالے سے ہندوستان کی تاریخ اور وقائع نگاری کے بارے میں تحقیق کرنا) (5)۔ یہ بھی یاد رکھئے کہ تاریخی سوالات سیدھے سادھے نہیں ہوتے بلکہ بہت سے تو زیادہ تر قیاسی ہو سکتے ہیں۔ (6) خواہ ہمیں اپنے تجسّس کو مطمئن کرنا آسان ہو یا نہ ہو (یعنی ہمیشہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہم کسی بحث میں یہ طے کر سکیں کہ حقیقت میں کیا ہوا تھا) سچائی اس قسم کی باتوں میں بظاہر بہت بڑا کردار ادا کرتی ہے۔ دراصل تجسّس کسی مخصوص موضوع پر سچائی کے مطالبہ کی شکل میں سامنے آتا ہے۔

2- عملی وجہ

تاریخی حوالہ جات کو اکثر و بیشتر موجودہ سیاست اور حکمت عملی کے حوالے سے اجاگر کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ آج کے سیاسی اور سماجی رویوں پر ماضی کے واقعات کی تاریخ کے مطالعہ یا غلط مطالعہ کا بہت گہرا اثر ہے۔ مثلاً فرقہ ورانہ کشیدگی عام طور پر ماضی میں ایک، گروہ کی دوسرے گروہ کے خلاف تخیلاتی یا حقیقی سرگرمیوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی مثال میں روانڈا (Rawanda) یا سابقہ یوگوسلاویہ میں حال میں ہونے والے، قتل عام پیش کیے جا سکتے ہیں جہاں پر تاریخ---- یا افسانوی تاریخ---- پر اکثر و بیشتر زور دیا جاتا ہے اور ہوتوس (Hutus) اور تتسیز (Tutsies) کے مابین ماضی کی کشیدگی کو ابھارا جاتا ہے اور پھر سربوں اور البانویوں کے مابین تصادم پر زور ڈالا جاتا ہے۔ تاریخ کا ایسا استعمال حالیہ اعمال اور واقعات کا جواز فراہم کرتا ہے۔ اور پھر جواباً" دوسری جانب سے بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ گو کہ یہ ردعمل مخالف سمت میں جاتا ہے اور

پھر حالیہ واقعات سے ان واقعات کے ٹانکے جوڑے جاتے ہیں۔ جدلیاتی حوالے سے ہمیں مجبور کیا جاتا ہے کہ ہم تاریخی تصادمات میں ان بنیادوں کی بناء پر دلچسپی لیں کہ جو بنیادیں دوسروں نے رکھی ہیں نہ کہ ہم نے رکھی ہیں۔

مثال کے طور پر جدید بھارت میں سیکولرازم کے کردار کے دفاع کرتے ہوئے ایسا قطعی لازمی نہیں کہ ہم یہ دیکھیں کہ ہندوستان کے مغل حکمرانوں نے کس طرح کا رویہ اختیار کیا تھا---- آیا وہ فرقہ واریت کے قائل تھے یا نہیں یا پھر وہ رواداری پر عمل کرتے تھے یا پھر شدت پسند تھے۔ یہاں تک کہ سیاسی بحثوں میں کہ جنہوں نے جدید بھارت میں فرقہ وارانہ سیاست کو بہت زیادہ ابھارا ہے۔ مغل دور کے ہندو مخالف رویے کو بار بار ابھارا گیا (جس کی بہترین مثال بابری مسجد کے انہدام کی صورت میں سامنے آتی ہے)۔ حالانکہ ہندوستانی سیکولرازم کی بعض جڑیں تو مغلیہ قانون سازی میں بھی تلاش کی جا سکتی ہیں۔ (7)

اس ضمن میں تعلیم کی مہم جوئی اس علم کے استعمال سے قائم ہوتی ہے۔ البتہ اس سے حصول علم میں سچ کی تعلق داری کو کسی طرح بھی گھٹایا نہیں جا سکتا۔ مگر یہ حقیقت یعنی کہ علم کا اپنا فائدہ بھی ہے' یہ تو حصول علم کی مہم جوئی کو کسی بھی طرح سے بے کار یا فضول ثابت نہیں کر سکتی۔

3- شناخت کا احساس

سیاسی مباحث کے ضمن میں اکثر و بیشتر ایک ایسا گہرا مسئلہ بھی آ جاتا ہے جو اس راستے سے متعلق ہے کہ جس پر ہم خود اپنی شناختوں کی تعمیر کرتے ہیں اور ان کی تخصیص کرتے ہیں اور اس سلسلے میں تاریخی علم---- یا ملزومہ علم---- بھی اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ ہماری شناخت کا شعور ہمارے ماضی کو سمجھنے سے زبردست متاثر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ہماری پیدائش سے قبل ہمارا کوئی ذاتی ماضی نہیں ہوتا لیکن ہمارے خود کے ادراکات اس مخصوص گروہ کے اراکین کی تاریخ کے ساتھ جڑے ہوئے ہوتے ہیں کہ جن سے "تعلق" رکھنے کے بارے میں ہم سوچتے ہیں اور جن کے ساتھ مل کر

ہم اپنی شناخت کراتے ہیں۔

تاریخ کے اس فائدے کی تلاش اس فلسفیانہ سوال سے الگ تھلگ نہیں ہو سکتی کہ آیا ہماری اپنی شناختیں بنیادی طور پر بھی قائم ہونی باقی ہیں (8) (جیسا کہ اکثر گروہی مفکرین دعویٰ کرتے ہیں) یا پھر ان کا محض انتخاب کرنا ہی باقی رہ گیا ہے (9) اس حوالے سے کسی ایک شناخت کا قیام تب عمل میں آتا ہے جب دیگر شناختوں پر (خواہ وہ طبقاتی حوالے سے ہوں یا جنسی یا لسانی یا ثقافتی یا سیاسی حوالے سے) غلبہ حاصل کر لیا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں وہ ڈرامائی انداز میں دوسرے گروہ کی "تاریخی بنیادوں" کو اکھاڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی بات تاریخ ہند میں فروغ پانے والے ہندو نقطہ نظر سے کی جانے والی "تلاش" کی ہے۔

مثلاً یہ مسئلہ رابندر ناتھ ٹیگور کے اس بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ "اس کا پس منظر دراصل تین ثقافتوں یعنی ہندو، مسلم اور برطانوی ثقافتوں کا ملاپ ہے" (10) یہ بات بھی کوئی کم اہمیت کی حامل نہیں ہے کہ ایک ہندوستانی کو اشوک یا اکبر، کالی داس یا کبیر اور آریہ بھٹ (Aryabhata) یا بھاسکر (Bhaskara) میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے اور اس پر وہ فخر بھی کرتا ہے۔ بے شک عقلی بنیاد پر کسی چیز کا انتخاب کرنے کی تردید کرنا بھی بہت بڑی نقصان دہ بات ہے یہاں تک کہ وہ لوگ جو ہندوستان کے تاریخی کارناموں کی شناخت کرنا چاہتے ہیں اور اس پر فخر بھی کرتے ہیں۔ ان پر بھی تنقید کی جا سکتی ہے کہ بھلا اس بات پر فخر کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ وہ اپنی تنگ نظری کے ذریعہ فرقہ واریت کو فروغ دے رہے ہیں۔

جب دریافت اور انتخاب آپس میں کسی شناخت کی بنیاد کے طور پر باہم مقابلہ کرتے ہیں تو علم اور انتخاب لازماً ایک دوسرے کو مکمل کرنے والے عناصر بن جاتے ہیں۔ شناخت کے مسائل کے ساتھ وابستگی ہی علم کی مہم جوئی کو زرخیز کر دیتی ہے اور اس کی پہنچ کو دور رس بنا دیتی ہے۔

سائنس اور دانش ورانہ بدعت (Heterodoxy)

اب ذرا مجھے علم کی مہم جوئی کے زیادہ مؤثر نقطہ نظر کی جانب آنے دیجئے اور

سائنس کی تاریخ کو پلٹنے دیجئے جو مطالعہ کے تاریخی موضوعات میں شامل ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ تاریخ محض علم کی مہم جوئی ہی نہیں ہے بلکہ اس میں علم کے دیگر پہلو بھی شامل ہیں۔ بدعتی یا غیر مقلد ہونے کا مسئلہ یعنی جس کا حوالہ پہلے بھی دیا جا چکا ہے' وہ بھی یہاں پر بہت اہمیت کا حامل ہے۔ بے شک مجھے اس بات پر دلالت کرنی ہے کہ دانشورانہ غیر مقلد پن اور سائنس کی جستجو کے مابین عمومی تعلق قائم ہے اور جتنی اس تعلق پر توجہ دی جاتی ہے۔ یہ اس سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے۔

غیر مقلدین سائنسی ترقی کے لیے بہت اہم ہے کہ کیونکہ نئے خیالات اور دریافتیں سب سے پہلے بدعت یا غیر مقلد نظریات تصور کیے جاتے ہیں۔ اس معاملے میں ہر ایک کو سب سے پہلے سائنسی سرگرمیوں کی تاریخ پر نظر ڈالنی چاہیے جیسے گلیلیو یا نیوٹن پر یا پھر ڈارون پر کہ جو اس بدعتی عمل میں شامل تھے۔ یوں سائنس کی تاریخ کا بدعت سے بہت گہرا تعلق ہے۔

اگر یہ تشریح بالکل درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گپت عہد اور اس کے آس پاس ہونے والی تمام تر ہندوستانی سائنسی یا ریاضیاتی ترقی بھی غیر مقلدین سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ دراصل سنسکرت اور پالی زبانوں میں دہریت کے خلاف اور ان مافوق الفطرت امور کے خلاف کافی مواد موجود ہے کہ جو کہ دوسری کلاسیکی زبانوں میں موجود ہے۔

گپت عہد میں ہونے والی سائنسی اور ریاضیاتی ترقی کی بنیادیں ہندوستان کی ابتدائی سائنس اور ریاضیات میں تلاش کی جاتی ہیں' اس موضوع پر ابھی بہت تحقیق ہونا باقی ہے اور ہمیں کمزور شہادت والی "ویدک ریاضیات" اور "ویدک سائنس" پر بھروسہ نہیں کرنا چاہیے۔ میری اس ضمن میں دلیل یہ ہے کہ گپت عہد میں ہونے والی سائنس کی ترقی کو زیادہ سے زیادہ اس کے عہد سے قبل چھٹی صدی قبل عیسوی تک تلاش کیا جا سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔

مشاہدہ' تجربہ اور سائنسی طریقے

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندوستانی علوم کی ترقی کا اپنے ابتدائی عہد کے

تشکیکی مکتب فکر سے methodological تعلق ہے۔ یہ چیزیں زیادہ تر مشاہداتی شہادت پر مبنی ہوتی ہیں جیسا کہ لوکایت (Lokayata) اور چاروک (Charvaka) کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ ہم یہاں پر گوتم بدھ کی مثال نہیں دیں گے کیونکہ اس سے بہت سے عقائد بھی منسوب کر دیئے گئے ہیں۔ افسوس کہ پروفیسر بمل متی لال (Prof. Bimal Mati Lal) کی وفات سے ہم اس کی تحقیق و تصانیف سے فائدہ اٹھانے سے محروم رہ گئے ہیں۔ البتہ اس کا پہلے سے مطبوعہ کام ہمیں علمیات کی ابتدائی تحریروں کے غیر قدامت پسند پہلوؤں کے بارے میں بتاتا ہے جو اس دور میں ہوئیں کہ جن کو گپت عہد میں ہندوستانی علوم اور ریاضیات کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ (11)

اس طرح کی بدعتوں اور غیر مقلدین کی کچھ مثالیں رامائن میں بھی موجود ہیں (مثلاً جوالی (Javali) نے رام کو اپنے والد کے عجیب و غریب وعدے کو توڑ دینے کا مشورہ دیا تھا) جو اس ضمن میں قدامت پسند ابہام کی وجوہات پیش کرتی ہیں (12) ہندوستانی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے رابندر ناتھ ٹیگور، رام کی جلاوطنی قبولیت کا وہ قصہ بھی بیان کرتا ہے کہ جس میں رام نے بوڑھے بادشاہ یعنی اپنے والد کے اس وعدے کی پاسداری کی جو اس کی محبوب بیوی نے ایک موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لے لیا تھا اور اس میں یہ کہا گیا تھا کہ وہ اس کے ایک مطالبہ کو ضرور مانے گا خواہ وہ ناقابل قبول ہی کیوں نہ ہو۔ ٹیگور اس بات کو اس ضمن میں شہادت کے طور پر پیش کرتا ہے کہ کچھ معروضی الفاظ اس حقیقت سے کہیں زیادہ مقدس تصور ہونے لگتے ہیں جو انصاف اور مکمل علم پر مبنی ہوں۔ (13)

درا‌صل، جوالی کا مسئلہ سائنسی طریقہ کار کی بہت گہرائی میں چلا جاتا ہے اور پھر علم کے حصول کے طریقے کا بھی مطالعہ کیا جاتا ہے:

"اس علم کو نہ تو کسی دوسری دنیا میں حاصل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مذہبی سرگرمی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ جاننا چاہیے کہ آپ کے تجربے میں کیا ہے اور خود کو کسی ایسی چیز کے حوالے سے مشکل میں مت ڈالیے جو انسانی تجربہ سے باہر ہو۔" (14)

سنہ 421 ساکھا یا سنہ 499 عیسوی میں آریہ بھٹ نے جو خیالات پیش کیے اور جن پر آریہ بھٹ کے ریاضی دان اور ماہرین فلکیات شاگردوں نے بھی بحث کی ہے۔ ان میں یہ باتیں بھی شامل ہیں 1- آریہ بھٹ کا زمین کا حرکت کرنے کا نظریہ (جو سورج کے زمین کے گرد گھومنے کے نظریہ کے خلاف ہے) 2- کشش ثقل سے مماثل نظریہ جس میں یہ بتایا جاتا ہے کہ اشیاء زمین سے کیوں ملحق رہتی ہیں 3- "اوپر" اور "نیچے" کے تصور کی زائد الپیمائشی تغیرپذیری (para metric variability) کا تسلیم کرنا 4- چاند اور سورج گرہن میں زمین کے سائے کے سورج پر پڑنے وغیرہ کے نظریات۔ وہ شہادتیں کہ جن کو جوالی "انسان کا تجرباتی احاطہ" کہتا ہے' وہ زیادہ تر آریہ بھٹ نے اس مسئلہ پر اور اس سے متعلقہ مسائل پر پیش کی ہیں۔ اس طرح سے اس علمی مہم جوئی میں کہ جس میں فطری علوم بھی شامل ہیں۔ اس میں ایک جانب تشکیکیت' بدعت اور مشاہداتی اصرار کا باہمی دانشورانہ تعلق ہونا اور دوسری جانب واضح سائنسی ترقی' ان دونوں کو اس سے کہیں زیادہ وضاحت کی ضرورت ہے جتنی کہ اب تک کی جا چکی ہے۔

"تاریخوں کی تاریخ" اور مشاہداتی پس منظر

تاریخوں کی تاریخ یا مابعدالتواریخ (meta histories) کے موضوع کے حوالے سے مشاہداتی مسئلہ بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔ تاریخی تحریروں میں پس منظر کی اہمیت بیان کرتے ہوئے یہ بات قابل ذکر ہے کہ "تاریخوں" کی تاریخ نہ صرف ہمیں ان تحریروں کے موضوع کے بارے میں بہت کچھ بتاتی ہے بلکہ ان کے مصنفین اور ان کی روایات اور اس پس منظر کے بارے میں بھی یہ بتاتی ہے کہ جن کی وہ عکاسی کرتے ہیں مثلاً 1817ء میں شائع ہونے والی جیمز مل (James Mill) کی تاریخ The History of British India ہمیں سامراج برطانیہ کے بارے میں بھی اتنا ہی بتاتی ہے جتنا کہ ہندوستان کے بارے میں بتاتی ہے۔ جیمز مل کی تین جلدوں پر مشتمل یہ تاریخ جو اس نے ہندوستان کا دورہ کیے بغیر تحریر کی (بظاہر مل کا مقصد یہ نظر آتا ہے

کہ ہندوستان کی سیر کیے بغیر وہ زیادہ بامقصد تاریخ لکھ سکتا ہے) دراصل اس ملک کو ایک خاص پہلو سے دیکھنے کے لیے ہندوستان کے برطانوی گورنروں کا تعارف کروانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ بلاشبہ مل کی تاریخ سے بہت کچھ سیکھا جا سکتا ہے۔۔۔۔ نہ صرف ہندوستان کے بارے میں بلکہ اس سے کہیں زیادہ اس پس منظر کے بارے میں کہ جس پہلو سے یہ تاریخ تحریر کی گئی تھی۔ یہ اس عام نقطہ نظر کی ایک ایسی مثال بن کر سامنے آتی ہے کہ جو کسی شخصیت کی موجودگی اور اس کے مشاہداتی پس منظر پر مبنی علم کی مہم جوئی کو کمزور نہیں کرتی بلکہ اس کی پہنچ کو وسیع تر کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ (15)

جیمز مل نہ صرف عملاً ہندوستانی ثقافت اور دانشورانہ روایات کے ہر دعویٰ کو رد کرتا ہے بلکہ ہندوستانی سائنسی کاموں کی تردید کرنے پر خصوصی توجہ دیتا ہے۔ مل ابتدائی برطانوی منتظمین (خصوصاً سر ولیم جونز (Sir William Jones) کی سرزنش کرتا ہے کیونکہ اس نے "ان لوگوں کو اعلیٰ تہذیب یافتہ بنا دیا ورنہ اس سے قبل ان لوگوں نے تو تہذیب کی چند سیڑھیاں ہی چڑھیں تھیں۔" (16) مل کے نزدیک ہندوستانی تہذیب ان دیگر کم تر تہذیبوں جیسی ہی تھی جو مل کے علم میں تھیں۔ "یہ تقریباً ایسی ہی تھی جیسی تہذیب چینیوں کی تھی یا ایرانیوں کی تھی یا پھر عربوں کی تھی۔" نیز اس کے علاوہ کچھ دیگر مزید کم تر اقوام بھی تھیں جیسے جاپانی، کوچین کی چینی، سیامی، برمی بلکہ ملائی اور تبتی تہذیبیں بھی۔" (صفحہ 248)

جیمز مل ہندوستان میں سائنسی اور ریاضیاتی کاموں کی خاص طور پر تردید کرتا ہے۔ وہ اس عمومی تسلیم شدہ عقیدے کی تردید کرتا ہے کہ ہندسوں کا نظام (جس میں صفر بھی شامل کیا جاتا ہے) ہندوستان سے شروع ہوا تھا اور یہ بھی تسلیم کرنے سے انکاری ہے کہ آریہ بھٹ اور اس کے شاگردوں نے کبھی کوئی ایسی دلچسپ بات بھی کی ہو گی کہ جیسے زمین کا گھومنا اور کشش ثقل کے اصول وغیرہ۔ اپنی "تاریخوں کی تاریخ" تحریر کرتے ہوئے مل ان باتوں پر یقین کرنے پر سر ولیم جونز کی سرزنش کرتا ہے اور یہ فیصلہ دیتا ہے کہ یہ بات فطری معلوم ہوتی ہے کہ سر ولیم جونز کے ساتھی پنڈت، یورپی

فلسفیوں کے کائنات سے متعلق نظریات سے واقف ہو گئے تھے اور ان سے سن کر جونز نے یہ خیال کیا ہو گا کہ یہ ان کی اپنی کتابوں میں بھی موجود ہیں۔

دراصل مل کی تاریخ کا ہندوستان کی ایک دوسری تاریخ سے موازنہ بہت دلچسپ ہو گا جس کو "تاریخ الہند" کہتے ہیں اور جو ایران کے ایک ریاضی دان البیرونی نے اس سے آٹھ سو سال قبل گیارہویں صدی میں تحریر کی تھی۔ البیرونی 973ء میں وسط ایشیا میں پیدا ہوا تھا اور ہندوستان آنے کے بعد سنسکرت زبان میں ماہر ہو گیا تھا۔ اس نے ریاضیات' فطری علوم' ادب' فلسفہ اور مذہب پر ہندوستانی کتب کا مطالعہ کیا۔ البیرونی نے دیگر عرب مورخین کی طرح سے واضح طور پر تحریر کیا ہے کہ ہندسے کا نظام ہندوستان میں ایجاد ہوا تھا۔ نیز اس نے آریہ بھٹ کے زمین کی گردش' کشش ثقل' اور متعلقہ امور کے بارے میں بھی تحریر کیا ہے۔ یہ تحریریں مل کی تاریخ سے ایک بڑے مؤثر نو آبادیاتی پہلو سے قطعی مختلف ہیں جو 19 ویں صدی کے شروع میں لوگوں کے ذہن میں راسخ کر دیا گیا۔ مل نے سامراج برطانیہ میں رہ کر جو یہ تردیدی تاریخ تحریر کی ہے (میکالے Macaulay مل کی ہسٹری آف برٹش انڈیا کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ گبن (Gibbon) کے بعد ہماری اپنی زبان میں تحریر کی جانے والی سب سے بڑا تاریخی کام ہے تو یہ تاریخ' عربی اور ایرانی دنیا میں مسلم ریاضی دانوں اور سائنس دانوں کی جانب سے ہندوستان پر ہونے والے کاموں سے بالکل مختلف ہے۔

دراصل برہماگپت (Brahma gupta) کا علم فلکیات پر سنسکرت زبان میں رسالہ آٹھویں صدی میں محمد بن ابراہیم الفرزی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا اور تین سو سال کے بعد گیارہویں صدی میں البیرونی نے اس کا پھر سے ترجمہ کیا (کیونکہ البیرونی کو سابقہ ترجمہ پر کچھ اعتراض تھا) نویں صدی تک اور اس کے بعد بھی طب' سائنس اور فلسفہ کی بہت سی ہندوستانی کتب عربی میں منتقل ہو گئی تھیں' ہندوستانی نظام ہندسہ اور اعداد عربوں کے ذریعہ یورپ پہنچے ہیں۔ اس طرح سے ریاضیات' سائنس اور ادب سے متعلق ہندوستانی تحریریں بھی وہاں پہنچیں۔

بلاشبہ' "تاریخوں کی تاریخ" خصوصاً سائنس سے متعلق' ہمیں مختلف ممالک کے

مابین، سیاسی اور سماجی تعلقات کی نوعیت کے بارے میں بتاتی ہے (جیسے ایک جانب ایران اور گپت دور کا ہندوستان اور دوسری جانب برطانیہ اور نوآبادیاتی ہندوستان)۔ البیرونی کی تاریخ بھی ہندوستان میں سائنسی بحث و مباحثوں پر کافی دلچسپ معلومات فراہم کرتی ہے۔ خاص طور پر اس حوالے سے غیر مقلدین یا بدعت کے تعمیری کردار پر۔ گو کہ البیرونی نے خود بھی آریہ بھٹ کے زمین کے گردش کے نظریئے کو رد کیا ہے مگر اس نے بڑے اچھے انداز میں آریہ بھٹ کے نظریہ کے دفاع سے متعلق ہندوستانی دلائل پیش کیے ہیں جس میں کشش کا نظریہ بھی شامل ہے۔

قدامت پسندی، ہمت اور سائنس

اس ضمن میں یہ بات کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ البیرونی کی اس بحث کا جائزہ لیا جئے۔ جس میں اس نے آریہ بھٹ اور اس کے شاگردون کے شمسی اور قمری سورج گرہنوں کے مسئلہ پر دیئے گئے دلائل کی برہماگپت کی جانب سے قدامت پسندانہ تردید کا جائزہ لیا ہے، البیرونی نے برہماگپت کی جانب سے قدامت پسند مذہبی نظریئے کے دفاع میں کی گئی آریہ بھٹ اور اس کے شاگردوں پر تنقید کے حوالے دیئے ہیں جس میں یہ خیال بھی شامل ہے کہ راہو (Rahu) اور اس کا نام نہاد سر یعنی (head) سورج اور چاند کو چھپا لیتے ہیں۔ وہ برہما سدھانت (Brahma Siddhant) نامی کتاب میں برہماگپت کی مذہبی قدامت پسندی سے وابستگی کا جائزہ بھی لیتا ہے۔

"کچھ لوگ کہتے ہیں کہ گرہن "سر" کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ بہرحال یہ ایک بے وقوفانہ نظریہ ہے کیونکہ یہ تو وہ ہے کہ جو گرہن زدہ ہو جاتا ہے اور دنیا میں آباد اکثر لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ سر ہی ہوتا ہے جو گرہن کرتا ہے۔ برہمن کے منہ سے نکلے ہوئے خدائی کلام یعنی وید میں یہ بتایا گیا ہے کہ سر کو گرہن لگتا ہے..... اس کے برعکس واراہ میہیرہ (Varah mihira)، شری شین (Shrishena)، آریہ بھٹ اور وشنو چندر (Vishnu Chandra) یہ کہتے ہیں کہ گرہن سر کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ چاند اور زمین کے سائے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ سب براہ راست مخالف سمت

میں آجاتے ہیں اور ایسا محض متذکرہ عقیدے سے دشمنی کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔"

البیرونی جو آریہ بھٹ کے گرہنوں سے متعلق سائنسی نظریات سے بہت متاثر تھا وہ برھما گپت (جو عظیم ریاضی دان بھی تھا) کو الزام دیتا ہے کہ اس نے پہلے سے قائم شدہ قدامت پسندی کے خلاف آواز اٹھانے میں آریہ بھٹ کی اخلاقی ہمت کو کم کر کے بیان کیا ہے۔ وہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عملاً برھما گپت بھی گرہن کے معاملے میں آریہ بھٹ کے طریقوں کی ہی اتباع کرتا ہے۔ لیکن برھما گپت اپنے اوپر ہونے والی اس سخت تنقید سے اس وجہ سے نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ وہ سراسر الہیاتی پہلو سے آریہ بھٹ اور اس کے شاگردوں پر بدعتی اور غیر مقلد ہونے کی وجہ سے بہت سخت تنقید کرتا ہے۔ البیرونی کہتا ہے کہ :

"ہم اس کے (برھما گپت کے) ساتھ مل کر دلائل تو نہیں دیں گے لیکن صرف اس کے کان میں پھسپھسا سکیں گے..... (آریہ بھٹ اور اس کے شاگردوں کے خلاف) اتنے سخت الفاظ استعمال کرنے کے بعد پھر تم خود بھی کیوں سورج گرہن کی وضاحت کے لیے چاند کی منزلیں شمار کرنا شروع کر دیتے ہو اور چاند گرہن کی وضاحت کے لیے بھی زمین کے سائے کی منزلیں گننے لگتے ہو؟ تم ان کے اس بدعتی نظریہ کے مطابق ہی دونوں گرہنوں کا شمار کرتے ہو۔ اور ان لوگوں کے مطابق بات کیوں نہیں کرتے کہ جن سے تم اتفاق کرتے ہو؟"

بلاشبہ سائنس ترقی اور غیر مقلدین کے مابین گہرا تعلق ہے۔ سائنس میں بڑی تجاویز پیش کرنے کے لیے سائنسی طریقہ کار کی آزادی کے ساتھ ساتھ تجزیاتی اور تخلیقی صلاحیت بھی ہونی چاہیے۔گو کہ آریہ بھٹ' واراہ میہرہ اور برھما گپت کو مرے ہوئے کئی سو سال ہو گئے تھے مگر البیرونی ان کے مابین تضادات اور ان کے اطلاعات کے بارے میں تحریر کرتا ہے۔ اس کے علاوہ البیرونی کی محتاط مگر سائنسی تنقیدی تاریخ بہت سے بنیادی مسائل کو سامنے لانے میں مدد دیتی ہے۔ خاص طور پر سائنس کے حوالے سے اخلاقی جرات اور بدعت کو سامنے لانے میں۔

آخر میں میں نے ان مختلف طریقوں کی نشاندہی کرنے کی کوشش کی ہے کہ جس

کے، ذریعہ تاریخ' غیر مورخوں کے لیے بھی یعنی بلاشبہ عام لوگوں کے لیے بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔

سب سے پہلے تو یہ کہ علم التاریخ میں عوام کے مداخلت کرنے کے بہت سے دلچسپ دلائل موجود ہیں۔ جس میں مندرجہ ذیل بھی شامل ہیں 1- بظاہر سادہ سی معلومات حاصل کرنے میں دلچسپی 2- حجت یا دلالت عملی عقل سے متعلق ہوتی ہے 3- شناخت پر مبنی فکر کا تجسس۔ بہرحال بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر یہ سب ہی علم کی مہم جوئی میں شامل ہیں۔

دوسرے یہ کہ تاریخ محض علم کی مہم جوئی ہی نہیں بلکہ اس کا مطالعہ علم کی دیگر شاخوں کو بھی متحد کرتا ہے۔ اس ضمن میں' سائنسی ترقی میں سائنسی طریقہ کار کی آزادی اور بدعت کا کردار بھی آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ بدعت یا غیر مقلدین (خصوصاً الہیاتی تشکیکیت) اور سائنسی مشاغل (خاص طور پر بڑے سائنسی معاملات) کے مابین دانشورانہ تعلقات اس بات کے مستحق ہیں کہ ہندوستان میں علوم کی تاریخ پر زیادہ توجہ دی جائے۔

تیسرے یہ کہ مابعدالتواریخ---- تاریخوں کی تاریخ---- ہی علم کی مہم جوئی کے لیے، ایک موزوں ماحول بھی پیدا کرتی ہے علم کی تحقیق کے لیے نہ صرف ایک کھلے ذہن کی ضرورت ہوتی ہے (ایک ہی موضوع پر البیرونی کی علمی دلچسپی اور مل کے نوآبادیاتی پس منظر کی وجہ سے اختلاف ہونا اس کی مثال ہے) بلکہ اس کے لیے کسی جدت کو قبول کرنے کا میلان یا اس کی رغبت اور قدامت کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کی ہمت کی بھی ضرورت ہوتی ہے (آریہ بھٹ پر برھما گپت کی تنقید پر البیرونی کا تنقید کرنا اس سے متعلق ہے) کئی طرح کے پس منظروں کا جمع ہونا علم کی مہم جوئی کی سلطنت کو وسیع تر کرتا ہے۔ بجائے اس مہم جوئی کی جڑیں کھوکھلی کرنے کے۔

اسی لیے تاریخ ہند کو دوبارہ سے مگر فرقہ وارانہ قدامت پسندی کے پہلو سے تحریر کرنا نہ صرف تاریخ کے مقصد کی جڑیں کھوکھلی کر دیتا ہے بلکہ یہ چیز سائنسی تشکیکیت اور دانش ورانہ جدت کی روح کے بھی خلاف ہے۔ سائنسی علم کی

جستجو میں تشکیکیت اور جدت کی مرتکزیت پر زور دینا بہت اہم ہوتا ہے۔
ہندوستانی تاریخ میں فرقہ ورانہ قدامت پسندی کی یلغار کی وجہ سے دو مسائل کھڑے ہوں گے یعنی 1- تنگ نظر فرقہ واریت اور 2- غیر عقلی قدامت پسندی۔ علم کی مہم جوئی کو ان دونوں سے ہی خطرہ لاحق ہے۔

پروفیسر امرتیہ سین نے ٹرینیٹی کالج کیمبرج سے ایم۔ اے کیا ہے اور ہاورڈ یونیورسٹی میں Lamont University Professor Emeritus ہیں۔ انہوں نے 1998ء میں معاشیات میں نوبیل انعام بھی حاصل کیا۔

Reference

1. The confusing story of a recent statement by a Director of the Indian Council of Historical Research (ICHR) announcing exact knowledge where Rama, the avatar, was born (not surprisingly precisely where the Babri Masjid stood-from which the property rights for building a temple exactly there is meant to follow!), combined with the assertion that the Masjid itself had no religious significance (followed by an embarrassed dissociation of the ICHR itself from these remarkable pronouncements), illustrates the confounding of myth and history.
2. Rabindranath Tagor, A Vision of India's History (Calcutta: Visva-Bharati, 1951), p.10; this essay was first published in Visva-Bharati Quarterly, 1923.
3. See "Positional Objectivity," Philosophy and Public Affairs, 1993. I have also illustrated the methodological issues involved in the context of Indian history in On Interpreting India's Past (Calcutta: Asiatic Society, 1996), also included in Sugata Bose and Ayesha Jalal, eds., Nationalism, Democracy and Development: Reappraising South Asian State and Politics (Delhi: Oxford University Press, 1996).

4. I have discussed the demands of descriptive discipline in "Accounts, Actions and Values: Objectivity of Social," in C. Lloyed, ed., Social Theory and Political Practice (Oxford: Clarendon Press, 1983).
5. I have tried to argue elsewhere that the history of Indian calendars also provides some insights on the lives of the people and particularly on the state of science and mathematics at different times, and can even illuminate the political ideals that may be indirectly reflected in devising new calendars. The last is well illustrated, for example, in the form of Emperor Akbar's initiation of a synthetic solar calendar in the form of Tarikh-ilahi, in 1584, and its continuing influence on the Bengali era (on these issues, see my "India through Its Calendars," The Little Magazine, 1, 1, May 2000).
6. A good example of an interesting but rather bold speculation is Rabindranath Tagore's conjecture about a story in the epics that "the mythical version of King Janamejaya's ruthless serpent sacrifice" may quite possibly stand for an actual historical event involving an "attempted extermination of the entire Naga race" by the dominant powers in ancient India (Tagore, A Vision of India's History, p. 9).
7. Amartya Sen, "Reach of Reason: East and West", The New York Review of Books, July 20, 2000.
8. See Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition, 1998), for a fine presentation of the "discovery" view of identity, and in particular of the thesis (among others) that "community describes not just what they have as fellow citizens but also what they are, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity" (pp. 150-2).
9. I have discussed the role of choice in the selection of identities and in the determination of priorities in my

Romanes Lecture at Oxford, Reason before Identity (Oxford: Oxford University Press, 1999), and in my Annual British Academy Lecture (to be published by the British Academy): for a shorter version, see "Other People," The New Republic, September 25, 2000.

10. See Rabindranath Tagore, The Religion of Man (London: Unwin, 1931, 2nd edition, 1961), p. 105.
11. See particularly Bimal Matilal, Perceptions (Oxford: Clarendon Press, 1986).
12. Even though I shall not discuss in this paper the role and reach of Arjuna's disagreements with Krishna's high deontology in the Mahabharata, and in particular in the Bhagavad-Geeta, that too is philosophically an important departure; on this see my "Consequentional Evaluation and Practical Reason," The Journal of Philosophy, 97 (September 2000).
13. Tagore, A Vision of India's History, p. 22.
14. The translation is taken from Makhanlal Sen, Valmiki Ramayana (Calcutta: Rupa, 1989), pp. 174-5.
15. On this general subject, see my "Positional Objectivity" (1993), and also "Accounts, Actions and Values: Objectivity of Social Science" (1983).
16. James Mill, The History of British India (London, 1817; republished, Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 225-6.

سنہرے ماضی کا واہمہ

سنجے سبرامنیم/طارق عزیز سندھو

ہندوستانی تہذیب کسی خیالی تصورات کی پیداوار نہیں ہے بلکہ یہ
مختلف تہذیبوں کے سنگم پر قائم ہے۔

تقریباً" پچھلی دہائی میں ہندوستان سے متعلق دو بالکل مختلف نظریات نے تعلیمی حلقوں اور عام آدمی کی سطح پر مباحث کا آغاز کیا ہے۔ اور یہ انہی دو نظریات سے متعلق مسائل ہی ہیں جن کا میں یہاں موازنہ کرنے کی کوشش کروں گا۔ ایک طرف تو ہمارے پاس یہ نقطہ نظر ہے کہ "ہندوستان" جیسا کہ ہم جانتے ہیں کچھ عرصہ پہلے ہی دریافت ہوا تھا' شاید انگریزوں کے ذریعے یا شاید نو آبادیاتی دور کے دوران ہندوستانیوں اور انگریزوں کی باہمی معاونت کے نتیجے میں۔ اسے ہم تشکیلاتی انداز سوچ کہیں گے' یعنی کہ جو اپنی علمی حیثیت کے باعث ہندوستانی معاشرے کے اشرافیہ طبقے کے ان حلقوں تک پہنچ گئی جنہوں نے اب تک پس جدیدیت Post-modervist کی تہہ دار زبان' کا تمام اچھا اور برا من و عن قبول کر لیا ہے۔ اس نظریے میں کچھ سچائی بھی ہے کیونکہ انیسویں اور بیسویں صدی میں ہندوستان سے متعلق خیالات میں ایک واضح تبدیلی آئی۔ مگر کوئی بھی اس معاملے میں بجا طور پر یہ شک کر سکتا ہے کہ یہ سب باتیں موجودہ دور میں جانتے بوجھتے وضع کی گئی تھیں۔

دوسرا نظریہ جو کہ پہلے نظریے کے بالکل برعکس ہے اور جو کہ اپنے علمی پس منظر کے بجائے ان دنوں بہت بڑی سطح پر سیاسی اظہار پاتا ہے' یہ ہے کہ ہندوستان سے متعلق کوئی نہ کوئی جامع اور پائیدار نظریہ یہاں پر بہت عرصہ پہلے سے موجود تھا۔ بلاشبہ اسی وقت سے جب ایک قدیم ہندوستانی تہذیب نے ہندو گنگا وادی میں اپنی جڑیں قائم

کی تھیں۔

یہ وہ نظریہ ہے جو کہ ہندوستانی معاشرے کو تین ادوار (یا اڑھائی ادوار) میں تقسیم کرتا ہے۔ ابتدائی دور' پہلے کرسچن ملینیم کے اختتام پر منتج ہوتا ہے۔ الجھنوں اور زوال سے مزین دوسرا دور جسے کہ عام طور پر اسلامی دور حکومت کے حوالے سے سمجھا جاتا ہے۔ اور پھر تیسرا دور جو کہ شاید بغاوت اور اپنی اصل کی طرف واپسی کے اعتبار سے نامکمل سمجھا جاتا ہے۔

جغرافیائی اعتبار سے مشکوک' اگر ہند سے متعلق ایک نظریہ جنوب اور دکن کو خارج کرتا ہے تو دوسرا اس بات کی تشہیر کرتا ہے کہ انڈونیشیا' تھائی لینڈ' کمبوڈیا اور حتی کہ یمن کا بھی اسی سے تعلق ہے۔ کیا یہ تمام موخرالذکر انتہائی حیرت انگیز نقطہ نظر کی نشاندہی کرتے ہیں جو کہ نظریہ ساز لکھاریوں کی تحریروں یا نیرڈتھل (Neardertha) ساتھیوں اور ہندوستان میں جذبات سے کھیلنے والے یورپی صحافیوں کو شامل کرکے ملتا ہے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ یہ نقطہ نظر کسی کے تصور سے زیادہ مقبول ہے۔

کچھ باتیں لفظ "ہندوستان" کے حوالے سے' جیسا کہ بعض اوقات لفظ کے معنی بھی بات کرنے میں معاون ٹھہرتے ہیں۔ ہم میں سے بہت سے لوگ جانتے ہیں کہ یہ لفظ بذات خود قدیم عربی لفظ "ہند" سے نکلا ہے۔ جو کہ پھر بذات خود مزید قدیم اور مزید مختصر لفظ "سندھ" کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ جب بھی کوئی قدیم زمانے کے عرب انسائیکلوپیڈیا اور ماہر ارضیات کی تحریروں کو پڑھتا ہے تو یہ جلد ہی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ "الہند" کے معنی کے حوالے سے کچھ ابہام کا شکار ہیں۔ مگر اہم خطوں کے حوالے سے یہاں کچھ شک بھی پایا جاتا ہے۔ ہر کوئی پنجاب اور بنگال کے درمیان ہندو گنگا وادی کو بھی شامل کرتا ہے۔ مگر اس براعظم کا مقام ابھی تک غیرواضح ہے۔ اور ہم جانتے ہیں پندرویں اور سولھویں صدی تک' ہند اور ہندوستان بعض اوقات دکن اور جنوب میں اس سے ملحق خطوں کو شامل نہیں کرتے' اگر یہ نقطہ نظر قائم رہتا ہے تو پھر ایسے لکھاری بھی ہیں جو یہ سمجھتے تھے کہ قدیم زمانے میں انڈونیشیا' کمبوڈیا اور (کچھ جگھوں پر) حتی کہ یمن بھی ہند سے تعلق رکھتے تھے۔ مکمل طور پر' ہمارے پاس تین بنیادی

جغرافیائی درجہ بندیاں ہیں جو کہ ان حوالوں سے جانی جاتی ہیں- ہند' سن (چین) اور عجم (فارسی بولے جانے والا علاقہ) مسئلہ یہ تھا کہ ان تینوں کی سرحدیں غیر مبہم نہیں تھیں-

ہندوستانی برصغیر میں لوگ کیسے تھے؟ کیا ان کے پاس اپنی شخصیت کی پہچان کے حوالے سے کوئی واضح خیالات تھے؟ ایک مرتبہ پھر یہ معاملات مناسب تشریح سے بہت دور ہیں- ایک اقدام تو سنسکرت اور برہمنی کلچر کے فروغ کی حدود کا تعین کرنا بھی ہو سکتا ہے' مگر یہ دونوں ایک طرف تو ہمیں وسطی ایشیا کی طرف لے جاتی ہیں اور دوسری جانب جنوب مشرقی ایشیا کی طرف- نہ ہی رزمیہ نظمیں اور ان کے پھیلاؤ کی حدود' کسی صورت میں معاون ٹھہرتیں ہیں- یہ درست ہے کہ "عظیم تر انڈیا" کے نظریے کے دعوے داروں کی 1930 اور 1940 کی دہائی میں ہندوستانی آزادی کی توسیع کردہ حدود کی بنیاد پر بلند و بانگ دعوے کرنے کی خواہش تھی- مگر تب ایسے ہی دعوے ہندوستان کے ہمسائے بھی' اسی نوع کے شواہد کی روشنی میں کر سکتے تھے-

بلاشبہ یہاں "عظیم تر ہندوستان" (Greater India) کے نظریے اور اس کے نتائج' جیسے کہ تمام کلچرز کی "انڈیا نائزیشن" کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے' پر کچھ بات کرنا نہایت مفید ہوگا- اس معاملے کی تہہ میں یہ بات بھی ہے کہ ماضی میں کافی عرصہ پہلے چلیں 500 عیسوی تک' ہندوستانی تہذیب سے متعلق ایک رائے ضرور قائم تھی- اہمیت کی حامل ہر چیز اپنے مقام پر تھی- سماجی ڈھانچہ' فلسفہ' اہم ادبی کام- تب ہم "انڈیا نائزیشن" کے عمل کو ان عوامل کی دور دراز کے علاقوں جیسا کہ کمبوڈیا اور چمپا تک ترسیل سے تشبیہ دے سکتے ہیں جو کہ ایسی غیر زرخیز زمینوں میں اگانے کے لیے عمل میں لائی جاتی تھی-

مگر جنوبی مشرقی ایشیا کی تاریخ درحقیقت بہت کم اس نقطہ نظر پر زور دیتی ہے- مگر اس کے ساتھ ساتھ' ہمیں خود سے بھی یہ پوچھنا ہوگا کہ کیا ایسی ہندوستانی تہذیب کے متعلق سوچنا مناسب ہے جو کہ اتنی ہی قدیم تھی جیسی کہ گپت سلطنت- بلاشبہ بیسویں صدی کے بہت سے لکھاری اسی نقطہ نظر کے قائل رہے ہیں- ان میں نامور مغربی

مستشرقین اے- ایل- باشم (A.L. Basham) یا میڈلین بیاردو (Madeleine Biardeau) شامل ہیں- مگر اس نظریے کے حامل ممتاز لکھاریوں میں وی- ایس نائپال (V.S. Naipaul) سے پنڈت جواہر لال نہرو جیسے لوگ بھی شامل ہیں' جن کی اس نقطہ نظر کی روشنی میں ہندوستان کی دریافت لائق تحسین ہے- یہاں پر مرکزی خیال ہندوستان کے بحیثیت ایک تہذیب ہونے کا ہے اور یہ بہت جلد ہی ہمیں خودانحصار ہندوستان کے نظریے تک لے جاتا ہے- ہندوستانی تہذیب کی عکاسی بطور بھرپور تہذیب کے کی جاتی ہے-

اپنے ماضی تک ہماری اصل پنج پانچ یا چھ صدیوں تک جاتی ہے- اس سے پیچھے ہمارے پاس روزمرہ معاملات اور گھریلو زندگی میں تعمیر دانش اور سنجیدہ سوچ کے نقوش ہیں- نہرو سیکولرازم کی بدولت اپنی شہرت کے باوجود کافی حد تک اسلام کے متعلق منفی رائے سے متاثر دکھائی دیتا ہے- یہی وجہ ہے کہ وہ 1200 عیسوی کے بعد ہندوستان کی صورتحال کو انتہائی منفی انداز یعنی کہ پہلے سے قائم ایک بھرپور تہذیب کے زوال اور تباہی کے طور پر پیش کرتا ہے- کچھ عرصہ پہلے لکھتے ہوئے نائپال (Naipaul) بھی اسی قسم کے تصورات کی نشاندہی "تہذیبوں کے ٹکراؤ" کے نظریے کی روشنی میں کرتا ہے- اس کے نزدیک اسلام اور ہندومت کے مابین تناؤ کی وجہ ہندوستان کے دل سے ہو کر گزرتی ہے-

ان مثالوں میں سے ایک مثال جو نائپال (Naipaul) عہد وسطٰی میں زوال کی پرسوز داستان کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ دکن کی استعماری ریاست وجیانگر (Vijayanagara) کی ہے- جو کہ اس کی جانب سے ہندوستانی تہذیب کے آخری قلعے کے طور پر پیش کی گئی ہے- جو مسلمان حملہ آوروں کے خلاف ایک مضبوط ڈھال تھی- اب وجیانگر پر بہت سے مورخین معاملات کو بالکل ہی مختلف انداز سے دیکھتے ہیں- وہ وجیانگر کی مسلم جنگی ماہرین' گھوڑے کے تاجروں اور پرتگالی گولہ بارود پر انحصار کی نشاندہی کریں گے- استعماری نظریات قدیم عقائد پر ہی استوار نہ تھے بلکہ چودہویں سے پندرہویں صدی میں مذہبی نظریات پر تشکیل پائے تھے- درباری رسوم'

انتظامی ڈھانچے اور استعاری انداز کے اعتبار وجیانگر بھمنی سلطنت (Bahmani Sultanate) اور بیجاپور (Bijapur) اور گولکنڈا (Golcanda) میں اس کے جانشینوں سے زیادہ ملتا ہے' جتنا کہ پلاوا (Pallavas) اور چولاس (Cholas) سیاسی طور پر وجیانگر کے حکمران ان سلطنتوں کے ساتھ جتنے متحد تھے اتنے ہی ان کے مخالف۔ مگر ان کے بڑے مخالفین اور دشمن گج پتی (Gajapati) حکمران تھے۔ اگرچہ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں ہندوستان کو ایک تہذیب کی حیثیت سے نہیں دیکھنا پڑے، گا بلکہ ایک سنگم کے طورپر' ایک ایسی جگہ کے طور پر جو بیرونی اثر و رسوخ کے لیے ہر وقت کھلی تھی نہ کہ محض اپنے ہمسایوں کو کلچر برآمد کرنے والی۔ یہ غلط فہمی کہاں سے پیدا ہوئی اور وجیانگر کو کب سے دشمن مسلم کے خلاف برسرپیکار ہندو سلطنت کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ اس جواب کا ایک حصہ سولھویں صدی میں پرتگالیوں کے پاس تھا۔

براعظم ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کے خلاف مدد ڈھونڈتے ہوئے انہوں نے وجیانگر کے "نرم مزاج" بادشاہوں کو اپنا قدرتی حلیف پایا۔ سولھویں صدی کے وسط تک انہوں نے اس خیال کو ترک کر دیا تھا' مگر اس تعلق کے کچھ حصے بعد کے کچھ لکھاریوں' بشمول ہالینڈ اور فرانس کے لکھاریوں' میں موجود رہیں۔ یہاں ایک نقطے کی وضاحت کرنا سودمند ہوگا۔ یہ بات تو درست ہے کہ ان میں سے بہت سے لکھاری جھوٹے اور افسانہ طراز نہیں تھے۔ وہ ہندوستان کے متعلق محض اپنی طرف سے باتیں نہیں بنا لیتے تھے۔ البتہ انہوں نے یہ کیا کہ ہندوستانی معاشرے کے کچھ منتخب حصوں کو پڑھا اور اس کے متعلق ایک رائے قائم کرلی جو کہ اکثر حقائق پر مبنی ہوتی تھی مگر اپنے اصلی وسیع پس منظر سے ہٹ کر ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ ہندوستانی ساحل پر واسکوڈے گاما کی آمد کے کئی صدیوں بعد بھی مغربی لکھاریوں کی تحریروں میں ہندوستان سے متعلق کوئی اہم حوالہ موجود نہ تھا۔ بہت سی متضاد آراء محض ان باتوں پر مشتمل تھیں کہ آیا یہ کسی نے مادورائی (Madurai) یا آگرہ سے کہا ہے' کیا یہ پروٹسٹنٹ تھا یا کیتھولک' کیا اسے فارسی یا سنسکرت آتی تھی اور اسی طرح کی اور بہت سی باتیں ہوا کرتی تھیں۔

البتہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ایک نئی نظریاتی یکسانیت کہ 'ہندوستان کیا تھا؟' کو ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ یہ تصویر مغربی مستشرقین اور ان کے ہندوستانی معاونین کی تشکیل کردہ ہے جو کہ سنسکرت کو ہندوستانی کلچر کی صحیح پہچان میں بنیادی ماخذ کا درجہ دیتی ہے (اور اس عمل کے ذریعے فارسی کا مقام گھٹ جاتا ہے) اور اس کے ساتھ ساتھ کسی سنہرے دور ماضی کی تلاش بھی جاری تھی۔ بہت کم لوگوں نے اس نظریے کی بقا کے لیے کوشش کی' اور یہ سب نہ ہونے کے مترادف تھا۔ ہندوستان کے نمائندہ کلچر کو بھی عظیم کلچر سے وابستگی کے جذبے میں ایک طرف رکھ دیا گیا۔

یہ بات اہم ہے کہ انیسویں صدی کے ہندوستانی مصلح اور نوروایت پسند اس نقطہ نظر کے روح رواں تھے اور بظاہر ان دو متضاد آراء سے متعلق ایک عجیب ابہام مروج ہو گیا۔ بارہویں سے اٹھارہویں صدی تک کے عرصے کو بطور تاریک دور پیش کیا گیا اور اگرچہ اس مسئلے کی بنیادی وجہ مغرب زدگی کی طرف بڑھتا ہوا رجحان تھا تو کچھ لوگوں نے ہندوستانی تہذیب کی اصل کی جانب لوٹ جانے کا مشورہ دیا۔ لیکن پھر یہ کونسا ایسا اصلی کلچر تھا جس کی جانب لوٹنا تجویز کیا گیا تھا۔ وائیلن (ایک اٹھارویں صدی کی یورپی برآمد) پر بجائی جانے والی کارناتک موسیقی یا اسی دور میں کھتری تحریر کے مطابق پیش کیے جانے والا رقص۔ جنوبی ہند میں اصلاحی انتہا پسندوں نے یہ مطالبہ کیا کہ درو پد (Dhrupad) کو خیال Khayal پر ترجیح دی جائے اور اول الذکر کے لیے ایک بوگس وید داستان ایجاد کر ڈالی' یہ فراموش کرتے ہوئے کہ یہ سب مغل درباری کلچر ہی کی پیداوار تھی۔ جہاں تک انتہائی پر عقیدت مذہب کا تعلق ہے' جیسا کہ آج ہندوستان میں ہم اسے جانتے ہیں' اس کا بیشتر حصہ چودہویں صدی سے بعد کے عرصے کی پیداوار ہے' چاہے وہ مہاراشٹر میں ہو' پنجاب یا بنگال میں ہو۔ یہ سب باتیں مجھے ایک ادبی ناقد اور شاعر ولچرو نرایانا راؤ (Velcheru Narayana) کی یاد دلاتی ہیں جو کہ اکثر یہ بحث کرتا ہے کہ ہمارے پاس ماضی تک کی رسائی پانچ یا چھ صدیوں پیچھے تک جاتی ہے اور اس سے پہلے ہمارے پاس تعمیر دانش اور سنجیدہ فکر کی راہیں ہیں۔ کیونکہ اب ہماری روزمرہ زندگی میں ایسا بہت کم موجود ہے جو ہمیں جبلی طور پر ان چیزوں سے ملائے جو

کہ ہم سے زمانے کے اعتبار سے بہت دور ہیں۔ لہٰذا قدیم ہندوستان ہمارے لیے اس طرح سے ایک ٹھوس حقیقت نہیں جس طرح سے عہد وسطیٰ کا ہندوستان ہے۔ اور قدیم ہندوستان کبھی بھی اس درجے کو نہیں حاصل کر سکتا۔ مزید برآں یہ ہر دم بدلتا ماضی ایک ایسا عہد ہے کہ جس کو ہم مختلف تہذیبوں کے سنگم کے نظریے کے طور پر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ جہاں صرف خطے یا علاقائی کلچر ہی ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ بہت سے اثرات دور دراز کے خطوں چاہے یورپ' وسطی ایشیا' ایران اور عثمانی سلطنت یا جنوب مشرقی ایشیا اور مشرقی افریقہ وغیرہ سے آتے جاتے رہے ہیں۔ ہمیں یہ دعوی کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہو گا کہ تغیر و تبدل کے یہ عمل لڑائی جھگڑے سے وابستہ نہ تھے۔ سلطنتیں بنتی رہیں اور شہر اجڑتے رہے' مذہبی عبادت گاہیں منہدم کی گئیں اور سیاسی مخالفین کا قتل عام کیا گیا۔ یہ ہماری دنیا کہ اس حصے کا معمول رہا ہے۔ بلکہ قرون وسطیٰ کے ایران کی طرح' جرمنی میں برپا تیس سالہ جنگ کی مانند یا پھر سلطنت انکا (Incas) کی طرح مگر ہمارے پاس صرف یہی ماضی ہے لیکن ہم نے اسے اتنا خوشنما بنانے کی کوشش کی ہے' جتنی کہ ہم کر سکتے تھے۔

اگر ہندوستان کے افریقہ سے تعلقات کی مثال لی جائے' اور یہ وہ بات ہے جسے کہ حقیقتاً نظر انداز کیا گیا ہے۔ ایک جانب تو یہ تعلق بحرہند کے ذریعے کی جانی والی غلاموں کی تجارت سے وابستہ ہے' کیونکہ افریقیوں کو غلاموں کے طور پر خرید کر عہد وسطی کے ہندوستانی ریاستوں میں کام کے غرض سے لایا جاتا تھا۔ جبکہ دوسری طرف یہ تعلق مغربی ہندوستانی تاجر خاندانوں کی الجھا دینے والی تاریخ سے وابستہ ہے۔ جو کہ افریقہ اور افریقی تجارت سے بھرپور فائدہ اٹھاتے تھے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ بات قرین انصاف نہیں ہے کہ اپنی سہولت اور خوشی کی خاطر اپنے ماضی ہی کے ان حصوں کو مٹاتے ہوئے ہندوستانیوں اور ہندوستانی معاشرے کو ہر وقت دوسروں کے استحصال اور لالچ کا شکار بنا کر پیش کیا جائے۔ اسی طرح ہندوستانی تاجروں اور بنیوں اور وسطی ایشیا کے کسانوں کے مابین تعلقات بھی اکثر استحصال پر مبنی تھے اور یہ وہ حقیقت ہے جو کسی حد تک بیسویں صدی میں ان کے خلاف بے چینی کا باعث بنی۔

میرے کچھ ہندوستانی دانشور دوست یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ان کا اولین فریضہ ہے کہ تاریخ کا سہارا لیتے ہوئے ہندوستانی قوم پرستی کے نظریے کو جھٹلایا جائے۔ میں اس سے قطعی طور پر متفق نہیں ہوں اور نہ ہی میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ مورخین یہ کام کر رہے ہیں۔ اس کے بجائے میں جس نقطے کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں یہ ہے کہ اب ہم انتہائی حیران کن انداز میں اپنے ماضی قریب یعنی دو صدیوں پر محیط نوآبادیاتی دور کے تباہ کن اثرات کا سامنا کر رہے ہیں۔ کوئی بھی واقعتاً ان اہم اداروں کی موجودگی پر سوال نہیں کرتا جو کہ انگریز ہندوستان میں چھوڑ گئے تھے۔ اس وقت ہمارے پاس ایسی کوئی تجویز نہیں ہے جو کہ محض ان وجوہات پر ریلوے کے نظام کو ختم کرنے اور کلکتہ شہر کو تباہ کرنے کی بات کرے، کہ وہ انگریز دور میں بنائے گئے تھے اور اسی طرح سے انگریزی زبان کا اثر ہے جو گذشتہ تین دہائیوں میں ہندوستان میں بھرپور قوت کے ساتھ ابھری ہے۔ مگر یہ بات بھی انتہائی غیر حقیقی ہے کہ نوآبادیاتی اثر کے نتیجہ میں ابھرنے والی قوم پرستانہ بے چینی کا رخ ماضی کی طرف موڑ دیا جائے تاکہ ان دنوں ہندوستانی معاشرے کی ہر خرابی کا ذمہ دار عہد وسطی میں وسطی اور مغربی ایشیا کے حملہ آوروں کو ٹھہرایا جائے۔ یہ بات درست ہے کہ تمام قوم پرست تحریکیں اپنی خامیوں پر غلبہ پانے کے لیے منفی روایتی ہتھکنڈے استعمال کرتی ہیں۔ مگر وہ قومی کلچر جس میں انتہائی اعتماد سے یہ اعلان کرنے کا حوصلہ نہیں کہ دوسرے تمام قومی کلچرز کی مانند یہ بھی متنوع عوامل کا مجموعہ اور سنگم ہے جو کہ مختلف اتفاقات، حادثات اور غیر متوقع نتائج کی بدولت وقوع پذیر ہوئے، صرف کلچر پر شک اور عدم اعتماد کے راستے تک ہی لے جا سکتا ہے۔ ایک آخری تجویز: اگر ہندوستان میں کلچر کی صفائی ہونا باقی ہے تو ہم اس کی ابتدا خاکی لباس کو اس کی اصل جگہ واپس بھیج کر کریں۔

عہد وسطیٰ کا معاشرہ اور ثقافت
سافٹ ویئر اور ہارڈ ویئر

ڈاکٹر انصار الدین / ظہور چوہدری

پچھلے ہزاریے کے دوران میں' مغرب کے عروج کی وضاحت کے مسئلے کو مختلف طور پر "یورپی استثنائیت" یا "مغرب بمقابلہ بقیہ دنیا" کی سمت بیان کیا جاتا رہا ہے۔ اس بات نے پچھلی دو دہائیوں سے بہت توجہ حاصل کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان حقائق کو جانچا جائے جو سرمایہ داری' جمہوریت اور صنعتکاری کی ترقی کی طرف یوں راہنمائی کرتے ہیں کہ قانون کی عملداری' ایک تہذیبی سماجی رویہ اور پرجوش دانشورانہ سرگرمی کے ساتھ ہو۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ہزاریے کے پہلے نصف کے دوران میں، بہت سے مشرقی معاشرے مثلاً چینی یا اسلامی مغرب سے کہیں زیادہ آگے تھے اور آگے بھی اس اصطلاح میں جو کہ ترقی مائل ہونے کے ساتھ منسوب ہے۔

ان نسبتوں میں زیادہ تر بڑے علاقوں میں پرامن صورت حال' معقول حد تک اچھی حکومت' سلجھا ہوا' معقول اور مستعد ریاستی ڈھانچہ' اشیاء کی پیداوار کی بہتات' پیداواری صلاحیت کا معیار اور درجہ (آج کے دور میں ہم اسے جدید مقابلہ بازی کا نام دیتے ہیں) ٹیکنالوجی کی سطح' مقامی اور بین الاقوامی تجارت کا تناسب' پبلک ورکس مثلاً سڑکوں اور پلوں کی مرمت' واٹر مینجمنٹ اور معاشرے کے کمزور طبقات کی مدد' ثقافتی سطح جس میں شہری سہولیات' خواندگی کا تناسب اور دانشورانہ سرگرمیاں شامل ہیں۔ اس ضمن میں دلچسپی کس حد تک آگے بڑھی ہے' اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ پچھلے پانچ سالوں سے "اکنامک ہسٹری سروسز" اس موضوع پر' انٹرنیٹ پر ایک پرجوش عوامی مباحثہ کرا رہی ہے جس کا عنوان ہے "فرینک بمقابلہ لینڈز"

(Website:http://ch.net/Lists/archives/eh.res/May-1998)

اس مسئلے پر اب تک دو نقطہ نظر سامنے آئے ہیں۔ دانشوروں کی ایک کثیر تعداد جو عام طور پر یورپی مکتبہ فکر کے لوگ کہلاتے ہیں' ان کا خیال ہے کہ پچھلے ہزاریے کے آغاز سے ہی یورپی معاشرے کئی مخصوص خوبیوں کے حال تھے (یورپی استثنائیت) جس میں کسی دوسرے غیر یورپی کا کوئی حصہ نہ تھا۔ اسی چیز نے ان کی راہنمائی سرمایہ داری اور جمہوریت کی طرف کی۔ مزید برآں ان کا یہ بھی دعویٰ ہے (گو زیادہ تر صرف بالواسطہ طریقے سے) کہ مشرقی معاشروں میں ان خصوصیات کی عدم موجودگی کی بنا پر نہ صرف سرمایہ داری اور جمہوریت وہاں مقامی طور پر ترقی نہیں کر سکے۔ بلکہ اس کی مستقبل میں بھی کبھی ترقی نہ ہو پاتی اگر وہ الگ تھلگ رہتے اور یورپی مداخلت یا اثر کی مزاحمت کرتے۔ یورپ نواز دانشوروں میں لینڈز' ہال' اینڈرسن' پولانسکی' جونز' روستوف' نارتھ اور سمتھ نمایاں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے اس موضوع پر ایک ایک کتاب لکھی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مغرب کی استثنائی خصوصیات نے 15 ویں صدی کے آخر میں شعور بخشا اور مضبوط نتائج دینا شروع کر دیا تھا۔ یہ صدی ایجادات کی صدی ہے یعنی اس میں چھاپہ خانہ' بارود' بحری جہازوں کے قطب نما اور پھر امریکہ کی دریافت وغیرہ شامل ہیں۔ مغرب کی ان استثنائی نسبتوں اور طریق ہائے کار میں بہت زیادہ اہم نکات درج ذیل ہیں:

1- افراد اور معاشروں میں آزادی کی دھن جو کہ کمزور طبقات کی دیگر طبقات کے ناجائز غلبے کے خلاف لگاتار (ادارہ جاتی) جدوجہد کی طرف لے جاتی ہے۔

2- خود مختار قصبوں اور شہروں کی ترقی جو کہ آزادی کی روح کی بھی پرداخت کرتی ہے۔

3- افراد کے آغاز کار کے لیے تقدس اور احترام' جس نے جرات مندانہ' مہمانہ اور معرکے کے کاموں کی جانب راہنمائی کی جس سے نئی سرزمینوں اور بحری راستوں کی دریافتیں اور ایجادات سامنے آئیں۔

4- ایسا شہری معاشرہ موجود تھا جو اداروں مثلاً چرچ' گلڈز' کلب اور انجمنوں کے

ایک سلسلے پر مشتمل تھا۔ یہ سلسلہ ریاست اور فرد کے درمیان اور بیک وقت فرد کو حکام سے ملاتا تھا اور اسے تمام سیاسی کنٹرول' جذبات' ذہنی تبدیلی اور استبدادی بادشاہ کے، ارادوں سے بچاتا تھا۔

5- ایک ایسی معروضی' قانونی' عدالتی نظام کا قیام جہاں قوانین اس طرح بنائے جاتے کہ وہ عام' غیر شخصی' اندرونی طور پر یکساں اور منظم ہوں اور ان کی صراحت ہو سکے۔

6- ٹیکنالوجی میں مسلسل اور ترقی یافتہ اضافہ جو معیشت میں زیادہ استعمال ہوتا تھا۔

7- آزاد منڈی کا غلبہ اور موجودگی جس میں سرمایہ کو معیشت کی افزائش کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ مشرق میں منڈیوں پر لگا بندھا کنٹرول اور جوڑ توڑ' بادشاہ اور اس کے کارندے کرتے تھے اور سارے منافع کو خرچ کر دیا جاتا تھا۔

8- مستعد معاشی تنظیموں کی ترقی جو کہ ادارہ جاتی انتظامات اور ملکیتی حقوق پر مشتمل ہوتی تھی تاکہ فرد کو ایسی معاشی کوشش پر راغب کرے جو کہ منافع کے نجی نرخ کو منافع کے سماجی نرخ کے قریب لے آئے۔ مشرق میں بالائی سطح پر طاقت کا ارتکاز' معاشرے میں مضبوط افراد کے لیے آسانیاں پیدا کرتا تھا کہ وہ غیر دانشمندانہ طریقے سے ایسے، بے شمار راستے اختیار کریں جس سے ترقی کے راستے میں رکاوٹیں پیدا ہوں' بجائے اس کے کہ پیداوار کی انگیخت ہو سکے۔ (ان میں منڈیوں پر غلبہ اور دہقانوں اور دستکاروں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس عائد کرنا شامل ہیں۔)

دوسرا مکتبہ فکر جس میں دو مفکرین کے نام لازمی طور پر آتے ہیں' فرینک' بلاٹ اور ان کے ساتھیوں اور حامیوں پر مشتمل ہے۔ ان کا سختی سے ادعا ہے کہ مغربی معاشرے میں ''استثنائیت'' نام کی کوئی چیز نہ تھی اور 18 ویں صدی کے آغاز تک مشرق کو دنیا کی معیشت پر غلبہ حاصل تھا یہ کہ پچھلے پانچ ہزاریوں میں' دنیا کی تاریخ میں مختلف علاقوں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کے ہر معاملے میں عام طریق کار کی مخصوص وجوہات ہوتی ہیں۔ 18 ویں صدی کے دوسرے نصف میں صنعتی انقلاب کے بعد مغرب نے عارضی طور پر مشرق کو پیداوار کے میدان میں پیچھے چھوڑا لیکن مغرب

کی یہ عارضی حاکمیت، مستقبل میں غالباً اس وقت ختم ہو جائے گی جب دنیا کے دیگر علاقے اسے جالیں گے جیسا کہ پچھلے پچاس برسوں میں مشرقی ایشیا کی ترقی، آنے والے وقت کی نشاندہی کرتی ہے۔ مزید برآں وہ محسوس کرتے ہیں کہ مغرب کے عارضی عروج کی سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ انہوں نے امریکہ کے وسائل اور دولت کو حاصل کر لیا تھا اور اسے انہوں نے اپنے فائدے اور پیداوار کے لیے استعمال کیا۔ پھر امریکہ کا حصول، بذات خود تاریخ کا ایک حادثہ تھا اور یہ ہوا بھی اس لیے کہ یورپ، پرانی دنیا کا ایک ایسا خطہ تھا جو امریکہ سے نزدیک ترین تھا اس لیے قدرتی طور پر یہ وہی لوگ تھے جن سے اس کے دریافت کرنے کی توقع کی جا سکتی تھی۔

ان دو مکاتیب فکر کے بظاہر حریفانہ اور متضاد خیالات کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں مفاہمت پیدا کی جا سکے یا پچھلے ہزار سالوں کی حقیقت کی ایک زیادہ درست وضاحت کے لیے ان کے بیانات کے اہم عناصر کا تجزیہ ہو سکے۔ سب سے زیادہ نازک اور قابل غور بات یہ ہے کہ دونوں گروہوں کے مفکرین، مختلف النوع معینہ مقداروں (Parameters) کے مجموعے کی بات کر رہے ہیں اور ہر گروپ جس مجموعے پر بات کرتا ہے اس سے دوسرے کے وجود کی مکمل نفی ہوتی ہے چنانچہ فرینک اور اس کے ساتھی، مادی پہلوؤں کا انتخاب کرتے ہیں جسے معاشرے کا "ہارڈ ویئر" کہا جا سکتا ہے مثلاً اشیاء کی پیداوار، تعداد اور معیار، تجارت اور کاروبار کی تعداد اور استعداد کار یعنی پیداواری طریق کار کی مقابلہ بازی جیسے مشرق و مغرب کے درمیان تیار مال کے "بہاؤ" کی سمت سے ظاہر ہوتا ہے۔ البتہ وہ معاشروں اور وہاں ہونے والی تبدیلیوں کے اندرونی ڈھانچے کو غیر متعلق سمجھتے ہیں چنانچہ ان کو مکمل طور پر نظرانداز کر دیتے ہیں۔ دوسری طرف یورپ نواز مصنفین، یورپ کی "حرکت عمل" سے بہت متاثر ہیں اپنے نقطہ نظر میں وہ زیادہ تر غیر مادی پہلوؤں کو پیش نظر رکھتے ہیں اور ہم ان کو معاشرے کا "سافٹ ویئر" کہہ سکتے ہیں کیونکہ آزادی کی لگن، معاشرے میں ادارے تشکیل دینا، خود مختار حکومتوں کے حامل قصبات، آزاد منڈی، معاہدے اور نجی ملکیت کی قانونی حفاظت اور تقدس، نیز افراد کے آغاز کا احترام۔ اگرچہ مغرب کی یہ "استثنائی نسبتیں" نہ

صرف راہنمائی کے لیے مخفی طاقتیں رکھتی تھیں اور سرمایہ داری اور صنعت کاری کے لیے وقت کے ساتھ ساتھ ناگزیر تھیں تاہم مادی پیداوار پر ان کا اثر بہت آہستگی اور ٹھہر ٹھہر کر اس طرح ہوا کہ 17 ویں صدی عیسوی کے آخر تک مشرق کو مغرب پر اس پیداوار میں معیار اور مقدار کے لحاظ سے فوقیت حاصل تھی اور اس نقطے کو یورپ نواز مصنفین عام طور پر نظرانداز کر جاتے ہیں۔

چنانچہ دونوں مکاتیب فکر کے دلائل کا تجزیہ کرنے کے لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ 17 ویں صدی تک مشرق کو مغرب پر ایک "ہارڈ ویئر" طرز کی حاکمیت حاصل تھی لیکن وہ "سافٹ ویئر" کی ترقی میں مکمل طور پر کمزور تھا۔ چونکہ یہ سافٹ ویئر انسانی ترقی کے اگلے مرحلے یعنی سرمایہ داری، صنعت کاری، جمہوریت اور قانون کی حکمرانی کے لیے ناگزیر تھا، مشرق اس مرحلے تک نہ پہنچ سکا اور پچھلے مرحلے پر ہی کھڑا رہ گیا۔ دوسری طرف پچھلے ہزاریے کی پہلی سات صدیوں میں مغرب، مشرق سے "ہارڈ ویئر" میں پیچھے رہ گیا لیکن اس سارے عرصے کے دوران میں اس نے "سافٹ ویئر" میں ترقی کو جاری رکھا جس نے اسے 18 ویں صدی تک اسے نہ صرف اس قابل بنا دیا کہ وہ سرمایہ داری جمہوریت اور قانون کی حکمرانی کی طرف متحرک ہو بلکہ اس صنعتی انقلاب کی طرف بھی پیش قدمی کرے جس نے "ہارڈ ویئر" میں بھی بے مثال افزائش کی اور لگاتار اضافے کے ساتھ موجودہ وقت تک یہ پیش قدمی جاری ہے۔ "ہارڈ ویئر اور سافٹ ویئر " دونوں میں واضح غلبہ حاصل کرنے کے بعد مغرب کو باقی دنیا کو محکوم بنانے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی اور آخرکار یہ ہے وہ چیز جسے وہ 18 ویں صدی سے کرتا چلا آ رہا ہے۔

ہم بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ کہیں گے کہ یورپ نواز دانشوروں اور فرینک اینڈ کمپنی کے بنیادی اصولی اختلافات ایسے نہیں ہیں جنہیں حل نہ کیا جا سکے۔ دونوں دھڑے مختلف Parameters پر قائم ہیں پہلا "سافٹ ویئر" جبکہ دوسرا "ہارڈ ویئر" کی بات کر رہا ہے۔ ایک زیادہ حقیقت پسندانہ تصویر یہ ہو گی کہ یورپ نواز دانشوروں کو چاہیے کہ 17 ویں صدی تک "مشرقی ہارڈ ویئر" کی حاکمیت کو بیان کریں ایسا کرنے سے مغرب

کا قد چھوٹا نہیں ہو جائے گا کیونکہ وہ دنیا کا وہی علاقہ رہے گا جس نے "سافٹ ویئر" کو ترقی دی اور اس کے نتیجے میں اسے مکمل عروج اور تمام دنیا پر غلبہ حاصل ہوا۔ اسی طرح فرینک اور اس کے ساتھیوں کو ایک معاشرے کی قوت عمل اور اندرونی ڈھانچے کو مکمل طور پر نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ "سافٹ ویئر" کی ترقی کی کمی غالباً مشرقی معاشرے کے سرمایہ داری اور صنعت کاری نظام کی جانب نہ بڑھ سکنے کی ایک اہم وجہ ہے اور یہی چیز (بقول ان کے) مغرب کی عارضی حاکمیت کی وضاحت کرتی ہے۔

ماہنامہ نیا زمانہ

ایڈیٹر: محمد شعیب عادل
31 سیکنڈ فلور، حفیظ سنٹر، مین گلبرگ لاہور
فون: 5764674-5762601 فیکس: 5764674

☆

کتابی سلسلہ
دنیازاد

مدیر: ڈاکٹر آصف فرخی
155/B بلاک نمبر 5 گلشن اقبال، کراچی

☆

ماہنامہ بدلتی دنیا کراچی

ایڈیٹر: ہدایت حسین، جوائنٹ ایڈیٹر: پروفیسر ریاض صدیقی
رابطہ آفس: 513 یونی شاپنگ سینٹر عبداللہ ہارون روڈ صدر، کراچی

☆

سنگت

چیف ایڈیٹر: عبداللہ جان جمالدینی
اسسٹنٹ ایڈیٹر: شاہ محمد مری
مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ، کوئٹہ

☆

مزدور جدوجہد
ایڈیٹر: شعیب بھٹی
جدوجہد سینٹر۔ 40 ایبٹ روڈ، لاہور

☆

جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی
رمپا پلازہ- ایم اے جناح روڈ' کراچی

☆

عوامی منشور

چیف ایڈیٹر: طفیل عباس
ایڈیٹر: ذکی عباس
261-C/II سینٹرل کمرشل ایریا
طارق روڈ پی ای سی ایچ ایس' کراچی

☆

طبقاتی جدوجہد

ایڈیٹر: منظور احمد
105 منگل مینشن سیکنڈ فلور رائل پارک
لکشمی چوک' لاہور- فون : 6316214

☆

ماہانہ ادبی اخبار روداد

نگران اعزازی : ڈاکٹر انعام الحق جاوید
734- اسٹریٹ 102' G-9/4 اسلام آباد
فون : 252899

☆

ماہنامہ نوائے انسان

مدیر: شیراز راج
2- گارڈن بلاک گارڈن ٹاؤن لاہور
زیر اہتمام: ڈیموکریٹک کمیشن فار ہیومن ڈویلپمنٹ
فون: 5869042-5864926

☆

ماہنامہ سوشلسٹ کراچی

زیر ادارت: زین العابدین' ریاض احمد' محمد عامر
سرتاج خاں' محمد ندیم' امام شامل' ہارون خالد
پتہ: پی او بکس نمبر 8404 کراچی

☆

تحریر

علمی و ادبی کتابی سلسلہ
ترتیب: رفیق احمد نقش
پیشکش: ڈاکٹر محمد یوسف میمن
زیر اہتمام: 115-116 جمنا داس کالونی میرپور خاص
رابطہ کے لئے: A-87 بلاک این شمالی ناظم آباد' کراچی

☆

فلور ملز ایسوسی ایشن

ایمنسٹی انٹرنیشنل کیا ہے؟

ایمنسٹی انٹرنیشنل ایک آزاد بین الاقوامی تحریک ہے جو انسانی حقوق کے تحفظ اور ان کے فروغ کے لیے سرگرم عمل ہے۔اس کی سرگرمیوں کا بنیادی مقصد:

☆ تمام ضمیر کے قیدیوں کی آزادی۔

یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ان کے عقائد یا ان کے نسلی تعلق، صنف، رنگ یا زبان کی بنیاد پر قید کیا گیا ہے اور جنہوں نے نہ تو تشدد کیا اور نہ اس کی حمایت کی۔

☆ سیاسی قیدیوں کے مقدمات کی منصفانہ اور فوری سماعت۔

☆ سزائے موت، تشدد اور قیدیوں سے بے رحمی کے سلوک کا خاتمہ۔

☆ مقدمہ چلائے بغیر قتل اور 'گمشدگی' کا خاتمہ۔

ایمنسٹی انٹرنیشنل کی مدد کیجیے، دنیا بھر میں انسانی حقوق کی صورتحال بہتر بنانے کے لیے، ہماری جدوجہد میں شامل ہوجایئے یا عطیہ دیجیے۔

نام ____________________

پتہ ____________________

____

____________ پوسٹ کوڈ ____________

میں چاہتا/ چاہتی ہوں کہ:

☆ ایمنسٹی انٹرنیشنل کو.................. (رقم) کا عطیہ دوں۔

☆ ایمنسٹی انٹرنیشنل میں شامل ہوجاؤں۔

☆ ایمنسٹی انٹرنیشنل کے کام کے بارے میں مجھے معلومات مہیا کی جائیں۔

ایمنسٹی انٹرنیشنل کو دیئے گئے عطیات کی رقم ضمیر کے قیدیوں کی حمایت اور ان کے تحفظ کے لیے، انسانی حقوق کی تعلیم کے منصوبوں کے لیے، انسانی حقوق کی خلاف ورزیوں کے بارے میں معلومات جمع کرنے کے لیے اور سیاسی مقدمات میں انصاف کے عمل کا جائزہ لینے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔

ایمنسٹی انٹرنیشنل پاکستان

سیکشن آفس، بی۔12 شیلوزون سینٹر، گلشن اقبال، بلاک 15 یونیورسٹی روڈ، کراچی (پاکستان)

فون/فیکس 4960661 ای میل: amnesty@cyber.net.pk

International Secretariat, 1-Easton Street, Londond WC1X ODW,U.K.

(طباعت کے مراحل میں)

از: غافر شہزاد

لاہور قدیم کے گھروں، گلیوں دروازوں اور فصیل کے بارے میں سماجی،
تاریخی اور فن تعمیر کے تناظر میں لکھی جانے والی اہم ترین کتاب
تصاویر اور نقشہ جات سے مزین

ادراک پبلی کیشنز: F-15 شارجہ سنٹر 62- شادمان مارکیٹ لاہور